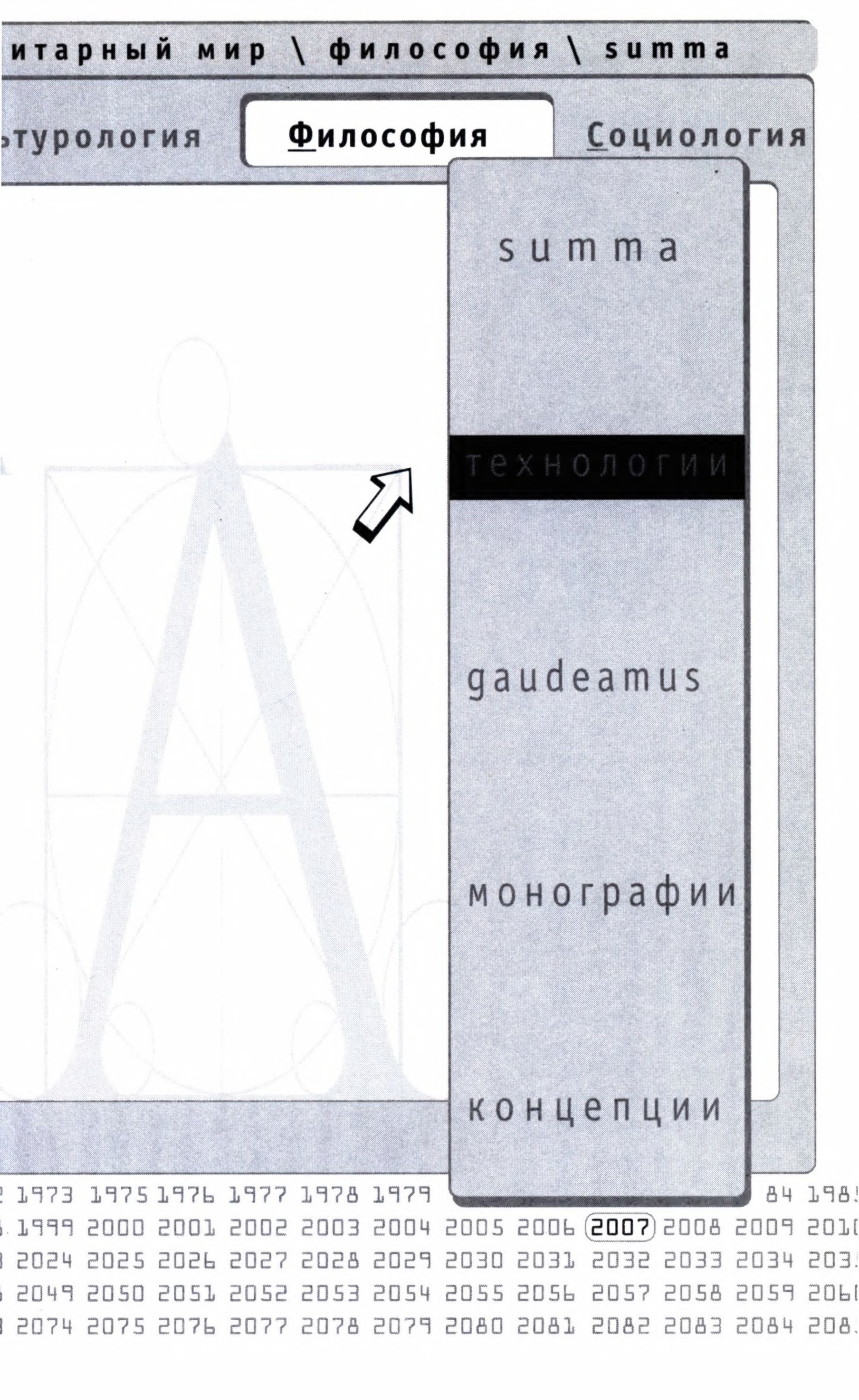

С. АЗАРЕНКО
СООБЩЕСТВО
ТЕЛА
технологии
философии
А

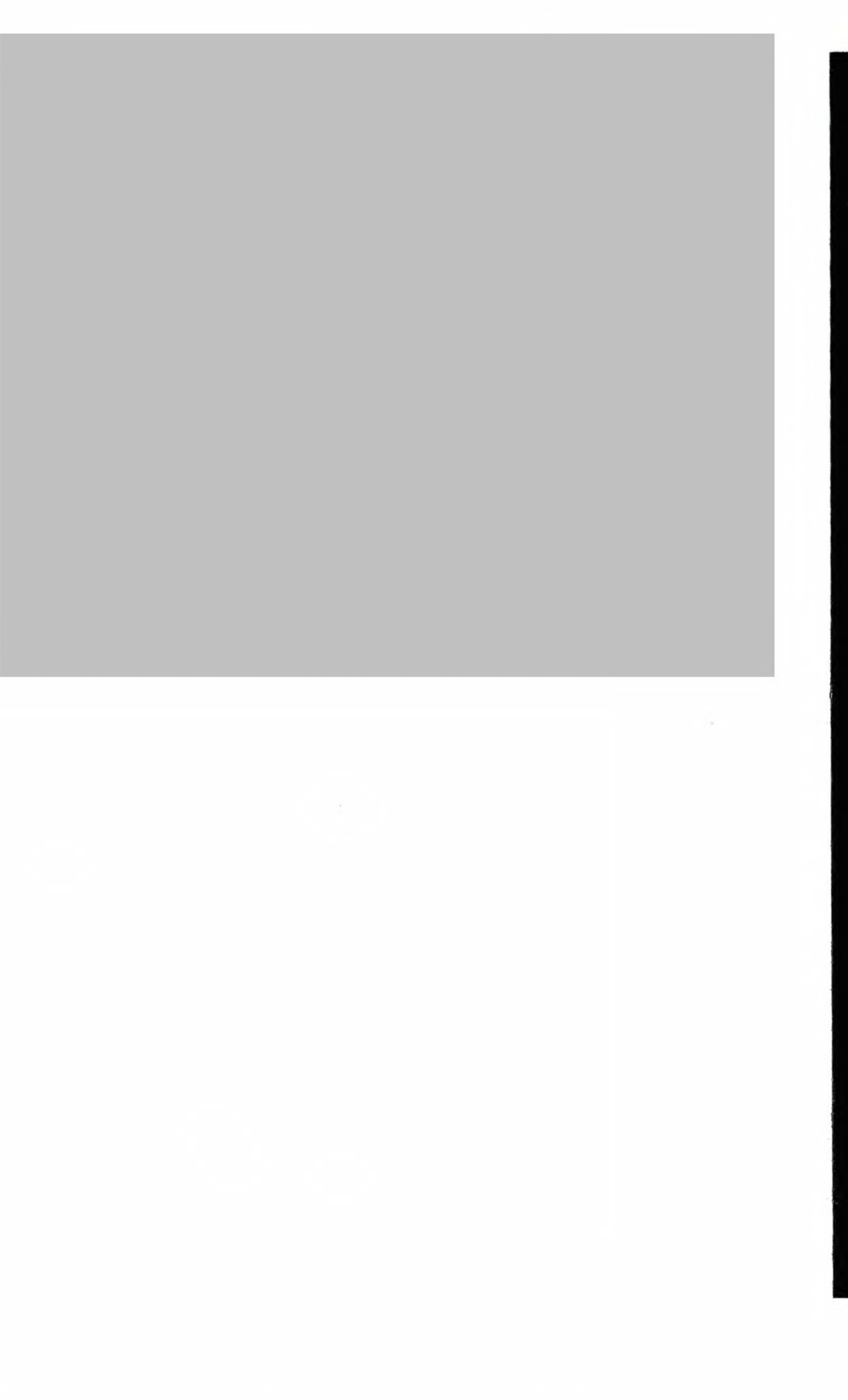
«Академический Проект» \ Единый гум

Психология Политология Экономика Ку

1960 1961 1962 1963 1964 1965 1966 1967 1968 1969 1970 1971 1
1986 1987 1988 1989 1990 1991 1992 1993 1994 1995 1996 1997 1
2011 2012 2013 2014 2015 2016 2017 2018 2019 2020 2021 2022 2
2036 2037 2038 2039 2040 2041 2042 2043 2044 2045 2046 2047 2
2061 2062 2063 2064 2065 2066 2067 2068 2069 2070 2071 2072 2



итарный мир \ философия \ summa
ьтурология
Философия
Социология
summa
технологии
gaudeamus
монографии
концепции
1973 1975 1976 1977 1978 1979 84 1985
1999 2000 2001 2002 2003 2004 2005 2006 2007 2008 2009
2024 2025 2026 2027 2028 2029 2030 2031 2032 2033 2034
2049 2050 2051 2052 2053 2054 2055 2056 2057 2058 2059
2074 2075 2076 2077 2078 2079 2080 2081 2082 2083 2084



С.А. Азаренко

СООБЩЕСТВО ТЕЛА

Москва
Академический Проект
2007

УДК 1(091); 1.14
ББК 87.3(0);87
А35

Азаренко С.А.
А35 Сообщество тела. — М.: Академический Проект, 2007. — 239 с. — (Философские технологии).
ISBN 978-5-8291-0855-7

В книге исследуются процессы телесных взаимодействий людей, порождающие различные конфигурации социального бытия. Процессы совмещения и размещения тел в различных местах социальности предстают в виде размеченной знаками пространственности, составляя существо символически устроенного социального мира.

Книга адресована преподавателям, аспирантам, студентам, а также всем, кто интересуется проблемами современной философии.

Становление социальной топологии происходило на изломе между XIX и XX веком по мере формирования целостного образа человека как социального и телесного существа. Именно в эпоху практического и научного освоения мира пришло осознание того, что субъект не равен себе, но как социальное существо, с одной стороны, представлен группой, деятельностью и временем, а с другой — языком, знаками и коммуникацией в целом и, наконец, как природное существо наделен телом, спонтанностью и креативностью. Человека стали представлять в качестве реально живущего телесного существа — причем в качестве мужчины и женщины, — производящего в своем совмещении и сообщении социально-историческое бытие. Человек стал представляться в качестве телесного, социального и коммуникативного агента социального действия. Бытие людей совместно. Со-в-местность — это и есть сообщество тела — тела, которое воспроизводит социальность ее специфическими техниками и практиками, тела, которое, продолжая себя во взаимодействии с другими телами, производит различные формы социального бытия.

УДК 1(091); 1.14
ББК 87.3(0);87

ISBN 978-5-8291-0855-7

ВВЕДЕНИЕ

В западно-европейской культурной традиции под субъектом принято понимать человека разумного, отвлекаясь от всех других его многочисленных особенностей. Мы привыкли говорить о переживаниях нашей души, о мыслях нашего сознания, о наших высоких духовных порывах, то есть говорить о своей душе, сознании или духе, как если бы они обладали совершенно самостоятельным и независимым от тела существованием. Но ведь душа являет какое-то состояние нашего тела, сознание — рефлексию над этим состоянием, а дух обнаруживает нашу принадлежность к переживаниям и мыслям всей совокупности тел прошлого, настоящего и будущего, то есть ко всему культурному пространству-времени в целом. Стало быть, корректнее подразумевать и не упускать из виду связь, существующую между телом и душой, телом и сознанием, телом и духом.

С эпохи традиционного общества в мифологических образах всегда находила выражение телесная составляющая человека. Ахиллес — образ могучего воина, но вместе с тем с изъяном, и в нашей культурной памяти хранится образ «ахиллесовой пяты» как образ того, что насколько бы ни был человек развит физически, все равно он уязвим перед силами природы. Одиссей — образ хитроумного и изобретательного воина, способного обходить другие тела. Но и он терпит неудачу, убитый своим сыном. Эней — образ и сильного, и находчивого, но еще и нравственного героя, способного приноравливаться к действиям других тел. Философия античности концептуализировала разговор о теле и душе, доказывая их единство. Сочинение «О душе» Аристотеля до сих пор не утратило своего значения. Но в Новое время практическое освоение мира востребовало прежде всего рациональные качества в человеке: он был низведен до носителя исключительно разумного начала. Человеческое Я, по Р. Декарту, как мыслящая субстанция не нуждается ни в месте, ни в теле для своего существования.

С эпохи индустриального общества заново было востребовано все человеческое тело. В рефлексии западных философов появляется тема связи души с телом, а также рассуждения о специфике мужского и женского телесного различия. В современности, возможно, наиболее проблемно звучит тема превращения тела человека по преимуществу в тело «робота» или тело «манекена», поскольку социальность требует от человека, с одной стороны, все больше энергии для своего воспроизводства, а с другой — превращает его в манекен, на теле которого прописываются требования общества к тому, что он должен желать и потреблять.

Человека необходимо рассматривать в качестве телесного существа, формирование которого происходит во взаимодействии с другими людьми. Такой подход задается социальной топологией, одним из современных философских направлений. Мы привыкли думать, что все, что нас окружает, обладает самостоятельной и независимой от человека данностью. Социальная топология показывает, что окружающий нас мир создан самим человеком и большинство форм мира являются продолжениями человеческого тела. Одежда есть продолжение кожи, оружие и инструменты — продолжение руки, колесо — продолжение ноги, дом — продолжение всего тела, электронные сети — продолжение нервной системы. Язык и коммуникация являются продолжением телесных взаимодействий людей. Так выстраивается сообщество тела. Бытие людей совместно. Со-в-местность — это и есть сообщество тела — тела, которое воспроизводит социальность ее специфическими техниками и практиками, тела, которое, продолжая себя во взаимодействии с другими телами, производит различные формы социального бытия. Но одежда бывает мужской и женской, а дом (в особенности традиционный) имеет «мужские» и «женские» отдельные пространства, которые возникают потому, что не существует тела вообще, но имеют место женские и мужские тела.

Физическими характеристиками мужского тела являются, например, твердость, прямота и открытость, а женского — мягкость, гибкость и закрытость. Эти характеристики в определенный момент превращаются в характеристики социального тела, и отныне мы ценим мужчин за

твердость и прямоту, а женщин — за мягкость и гибкость. К сожалению, в маскулинном обществе закрепляется одна система ценностей, а именно мужская, которой начинает измеряться женское поведение, и репрессируется соответствующая ему система ценностей. В то время как из этого первичного социально-телесного различия мужчин и женщин в результате их совмещения происходит порождение социального пространства, создается дом, и тем самым возникают первичные формы социального мира.

Культурная традиция является стержнем любого общества. Общество состоит из мужчин и женщин и всего множества различных групп, объединение и взаимодействие которых осуществляются благодаря культуре. Классическая научная традиция спиритуализировала культуру, когда обращалась к ней как к совокупности образцов и идеалов. Этимология термина «культура» восходит к латинскому cultura — обработка, возделывание. Обычно отмечают, что, возникнув в эпоху земледелия, слово cultura определяло меру участия человека в преобразовании природы, влияния на нее и овладения ее силами. Однако представляется продуктивным понимать культуру более расширительно: как возделывание и организацию пространства-времени человеческой жизни, всего социального мира. В этом смысле культура представляет собой некий стержень, на который, условно говоря, нанизаны три взаимопересекающиеся плоскости: тело, коммуникация и социальность. Социальная топология занята как раз рассмотрением того, как взаимодействующие тела людей производят знаково-коммуникативную связь и все социальное многообразие. Описать тело, коммуникацию и социальность во всей взаимосвязи и взаиморазвертывании составляет значительную сложность. Этому активно способствовало развитие в XIX–XX веках всей совокупности социальных наук, в том числе социологии, философской антропологии, психоанализа, социальной феноменологии и семиотики, а также философии языка в целом. В своей совокупной связи они способствовали возникновению социальной топологии.

Традиционные подходы, основанные на посылках классического способа объяснения мира, несут на себе печать псевдоисторизма, отрывавшего историю и общество от телесного состава, что приводит к воздвижению противо-

поставления общества и природы, духа и тела. Социальная топология стремится преодолеть эту раздвоенность, предлагая другой набор понятий, как-то: не «бытие», а «событие» или «совместность», не «тело», а «телесность», не «единичность», а «сингулярность», то есть такой набор понятий, который помогает преодолеть ограниченность бинарных оппозиций.

Интерес современной философии к социальной топологии основывается на стремлении разработать такую модель социальности, которая не основывалась бы на посылках философии сознания или структурализма. В ней существует тенденция избежания ограниченности традиционной теории субъективности и ограничения в употреблении таких понятий, как, например, «сознание» или «личность». Социальная топология пытается избрать путь между психологическим самопогружением и абсолютизацией социальной структуры. Именно поэтому она помещает субъекта в тело и делает тело элементом такой теории отношений, где индивиды становятся носителями социальных техник и практик в серии различных социальных взаимодействий. В связи с этим в современном обществознании стали активно использоваться понятия «социальное тело» или «телесность», которые возникли в результате поиска такого способа описания реальности, который находился бы вне антропоморфизирующих кодов. В классической философской традиции тело понималось в качестве тела вообще, и его концептуализация происходила вокруг понятия трансцендентального субъекта, лишенного пространственных и временных характеристик. Бесполый и бессмертный трансцендентальный субъект оказывался вне его реальной связи с миром. Введение понятия телесности в поле европейского философского исследования с начала XIX века рушит миф о самотождественном и самодовлеющем субъекте, обнаруживая его в конкретном «месте» социальности и в конкретном историческом времени. Топология тела призвана показать взаимообусловленность социальных форм бытия и соответствующих им телесных и коммуникативных техник и практик, имеющих место в определенном типе общества. Телесность — продукт социального конструирования, несущий на себе запись норм и законов своего общества.

ЧАСТЬ I

ТЕЛО В СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

ГЛАВА 1
СОЦИАЛЬНАЯ ТОПОЛОГИЯ

Под социальной топологией (греч. topos — место, logos — учение) мы понимаем описание пространственно-временных параметров социального бытия, порождающегося в ходе телесного взаимодействия людей. Философия исторически начинала с вопроса о бытии. При этом ее интересовала не просто сама реальность, не то, что есть, а вопрос о том, почему есть то, что есть. То есть ее вопрос был обращен к бытию чего-то или кого-то. После «онтологического поворота» в философии этот вопрос конкретизировался до опрашивания определенных места и времени каких-либо элементов социальности. Вопрошание о бытии из области классической философии переместилось в компетенцию социальной топологии. В социально-гуманитарных науках в современности мы отчетливо наблюдаем социально-топологическую тенденцию.

Становление социальной топологии происходило на изломе между XIX и XX веком по мере формирования целостного образа человека как социального и телесного существа. Именно в эпоху практического и научного освоения мира пришло осознание того, что субъект не равен себе, но как социальное существо, с одной стороны, представлен группой, деятельностью и временем, а с другой — языком, знаками и коммуникацией в целом, и, наконец, как природное существо наделен телом, спонтанностью и креативностью. Человека стали представлять в качестве реально живущего телесного существа — причем в качестве мужчины и женщины — производящего в своем совмещении и сообщении социально-историческое бытие. Человек стал представляться в качестве телесного, социального и коммуникативного агента социального действия.

Специфика топологического описания восходит к феноменологическим поискам истоков геометрии Э. Гуссерлем[1]. Геометрия для Гуссерля — это не просто наука об идеализированных формах Земли, но наука о Земле как нашем общем месте или, другими словами, наука о пространственности как поле согласия с другими людьми. Единство жизненного мира гарантировано его привязкой к объективному времени «дающему», в которое встроены все «данные» времена. Это единое время есть единственная форма всякой индивидуальной предметности. Любой опыт понимающих друг друга индивидов стоит во временной взаимосвязи, укорененной в едином времени. Но если объективная наука о земных вещах возможна, полагает Гуссерль, то объективная наука о Земле как таковой, о почве и основании всех предметов, так же невозможна, как наука о трансцендентальной субъективности. Земля как изначальное тело (тело-почва) не есть само по себе тело среди других тел в механической системе. Изначально она не движется и также не покидает неподвижности своего «здесь», укорененного в настоящем. Движение осуществляется на Земле или по Земле, от нее, к ней. Сама Земля в ее изначально представленном виде не «движется» и не «покоится»; только по отношению к ней покой и движение впервые обретают смысл. Лишь затем Земля «движется» или покоится как и все небесные тела. Земля предшествует всякому телесному объекту как почва, как «здесь» своего относительного проявления. Поэтому наука о пространстве, согласно Гуссерлю, существует лишь в той мере, в какой точка отсчета этой науки не есть в пространстве. Точка ее отсчета находится в «уже данности» языка геометру — первоучредителю в поле интерсубъективного сообщества.

Топология М. Хайдеггера существенно иная: для него мир производится в *совместном* действии Земли и Неба, смертных и богов[2]. Существенным в рассмотрении пространства Хайдеггером является понимание того, что пространство не дано, но оно производимо. В пространстве заключен простор, то есть нечто простираемое, свободное от преград. Простор несет с собой открытость для человеческого поселения и обитания. Причем открытость здесь понимается динамически, как постоянные открываемость или освобождение мест, в которых судьбы обитающего человека рассматриваются в масштабе соответствия или несоответствия событиям мира.

Предельно широкий взгляд Хайдеггера на пространство позволяет в нем увидеть не какую-то инертную структуру, а структуру, производящую местность в *игре* мест, то есть местообразующий процесс. При этом местность здесь — это не просто игра мест (или вещей, ибо вещи сами суть места, а не только объекты, принадлежащие определенному месту) или область, где разыгрывается собирание вещей и происходит их со-бытие, в смысле их взаимного с-бытия или с-бывания, осуществляемое только благодаря их взаимному действию друг на друга. Но это также событие, в ходе которого сбывается и человек. Согласно Хайдеггеру, это лучше всего обнаруживается в искусстве: скульптура — телесное воплощение мест, которые собирают вокруг себя свободный простор, дающий вещам осуществляться в нем и человеку обитать среди вещей.

Рассмотрение «пространства» с точки зрения со-бытия поднимает, с одной стороны, вопрос о границах созидательного действия самого человека, а с другой — вопрос о том, как местность выступает не только областью вмещения или размещения, но и по-мещения, областью «разбива», поместия. Контуры ответа на первый срез проблемы мы находим в «философии поступка» М. Бахтина, а на второй — в топологии П. Флоренского. По Бахтину, человеческая жизнь представляет собой активное вживание (поступок) в мир, при котором он не теряет ни себя до конца, ни «свое единственное место»[3]. «Вживающее» нахождение с Другим является творящим актом, действительным со-бытием, а не пассивным совпадением с ним. Следовательно, находимость человека предполагает одновременно его вне-находимость, сохраняющую за ним единственность его места. Без этого нет становления и нет жизни. В самоотречении Я максимально активно реализует единственность своего места. Мир, где Я со своего места *ответственно* отрекаюсь от себя, уже не будет тем миром, где никогда меня не было, он принципиально иной.

П. Флоренский исходит из проектирующего действия самого человека (в органопроекции и соборности)[4]. Созидательное существо человека Флоренский видит как в действии порождения «орудий», так и в «соборном» взаимодействии «сочиняющих» друг друга людей. Ключевой идеей концепции органопроекции Флоренского является удвоение человече-

ского тела. Орудия расширяют область человеческой деятельности и его чувства тем, что они продолжают его тело. Таким образом, живое тело есть первообраз всякой техники. В целом топология Флоренского основывается, с одной стороны, на римановском понимании пространства, а с другой — на онтологическом истолковании соборности.

Разработка темы соборности подводит русских мыслителей к социально-топологической проблематике, то есть к проблематике совместности, к поиску механизмов того, как осуществляется «собирание» людей (социологический аспект) в определенной «местности» (онтологический аспект всеединства). Рассмотрение структуры соборности приняло двойную перспективу: с одной стороны, она рассматривалась в качестве социального единства (начало такому толкованию положил А.С. Хомяков, и далее оно разрабатывалось Ф.М. Достоевским, А.А. Григорьевым, Н.Н. Страховым, С.Л. Франком). С другой стороны, она рассматривалась в качестве онтологического образования, что в конечном итоге привело к вскрытию ее социально-топологического содержания (начало этого толкования восходит к Вл. Соловьеву, и далее оно получило развитие у С.Н. Булгакова, С.Н. Трубецкого, П.А. Флоренского, Л.П. Карсавина). У Л.П. Карсавина мы находим обоснование онтологической и подвижной структуры соборности[5].

Карсавин представляет соборность в качестве Симфонической личности, которую он толкует в терминах телесности. Он отмечает, что индивидуальное тело существует не само по себе, но существует как момент социального и симфонического тела. В теле всякой социальной личности должны быть и животность, и вещность. Соотнесенность моего тела с инобытными ему телами, топологически подчеркивает Карсавин, не внешнее их соположение или соприкосновение, но их взаимопроникновение. Динамично трактуя тело личности, Карсавин во внешнем ее теле видит стадию тела как процесса. Рассеянная внешняя телесность как бы сгущается и обособляется, образуя собственно-индивидуальное тело, «второе тело» личности. Оно способно *постоянно изменяться*, то сжимаясь, то расширяясь, благодаря частицам других тел.

П. Н. Савицкому принадлежит попытка связать «соборность» с конкретной ее реализацией в «месторазвитии»[6].

Согласно мыслителю, под личностью понимается множественность (соборная или симфоническая): это и индивидуальная личность, и социальная группа, или субъект культуры. При этом главным для Савицкого является понятие «месторазвития», в котором сходятся воедино географический и исторический компоненты. Месторазвитие предполагает единство между растительными, животными и минеральными сферами, с одной стороны, человеком, его бытом и духовным миром — с другой. Не только социально-историческая среда без территории немыслима, но действительно, не зная свойств территории, совершенно немыслимо понять особенности и «образ жизни» социально-исторической среды. Савицкий утверждает, что отдельным месторазвитиям присущи определенные формы культуры. Если культура является принадлежностью «месторазвития», то каждая социальная среда, появляющаяся в пределах данного месторазвития, может испытать на себе его влияние.

В современной философии преобладает тенденция несубстанциалистского толкования «места». Согласно Ж. Деррида, «место» содержит одновременно и «не-место», в том плане, что оно выступает в качестве в-местилища для других «мест»[7]. «Хора» (греч. «место», «площадь», «участок», «область», «край»), в интерпретации Деррида, всегда занята, ибо в ней что-то помещено, а следовательно, она отличается от того, что в ней занимает место, которое занято чем-то: страной, местом проживания, обозначенным рангом, постом, позицией, территорией или регионом. Такое место или вместилище относится к третьему роду, и оно приходит в нейтральное пространство места без места — места, где все отмечает себя, но которое «в-самом-себе» не отмечено.

Отдавая приоритет пространственности, а не временности в описании мира, Ж. Делез и Ф. Гваттари отмечают, что между землей и территорией существует постоянное взаимодействие[8]. Земля все время осуществляет на месте движение детерриториализации, тем самым преодолевая границы любой территории. Она сама по себе отождествляется с движениями масс живых существ, покидающих свою территорию. Земля — это не стихия среди прочих стихий, она замыкает все стихии в единое

целое, пользуясь при этом той или другой из них, чтобы детерриториализовать территорию. Движения детерриториализации неотделимы от территорий, открывающихся вовне, а процесс ретерриториализации неотделим от земли, которая восстанавливает территорию. Территория и земля непрестанно циркулируют через две зоны неразличимости — детерриториализацию (от территории к земле) и ретерриториализацию (от земли к территории).

Делез и Гваттари подчеркивают, что государства и города-полисы обычно определяли как территориальные образования, тогда как требуется уточнение: племенные группы могут менять территорию, но действительную определенность они получают, лишь сочетаясь с некоторой территорией или местом жительства и образуя «местный род». Напротив того, государство и полис осуществляют детерриториализацию, так как в первом собираются и уравниваются сельские территории, соотносясь с высшим арифметическим Единством, а во втором территория адаптируется к геометрической протяженности, бесконечно продлеваемой вдоль торговых путей.

По мысли Ж.-Л. Нанси, Хайдеггером не были достаточно радикально продуманы все последствия для Mitsein (совместности)[9]. Он находился как бы на изломе между топологической онтологией и социальной топологией, ибо основополагающей идеей его философии является развитие философии наличного бытия как завершенного смысла бытия. Поэтому необходимо начать с того положения, что наличное бытие есть то, что роднит нас с другими. Следовательно, можно утверждать, что, по Ж.-Л. Нанси, бытие не является общим в смысле общей собственности, но оно совместно. Таким образом, онтологию необходимо понимать как принадлежащую сообществу. Совместность выступает в качестве фактической изначальности, и логика «с», «со» или «со-обща» — это логика предела того, что пребывает между двумя или множеством, находящиеся в одном пространстве и в одно время. Здесь имеет место логика открытости, реализующаяся через «обращение к ...». Этот способ бытия или существования означает, что нет всеобщего бытия и общей субстанции, но есть бытие-в-месте.

С топологической точки зрения социальность можно представить в качестве тела без органов, если воспользо-

ваться термином А. Арто. К такому пониманию нас подводят, например, концепции Л. Карсавина или Ж.-Л. Нанси, но у обоих мыслителей господствует идея «взаимообращенности» «мест» и «тел», которая очерчивает моделирование социальных тел лишь в пространственных координациях. Самоданность отдельного тела существует только в качестве «обращенности» с другим телом. Мы видим, что и тот, и другой мыслитель социальность сводит к «взаимодействиям» и без внимания оставляет то, что обуславливает их функционирование. Другое дело — концепция П. Флоренского, который, опираясь на Э. Каппа, формулирует производство культуры через удвоение органов человеческого тела. Однако при этом оказывается вторичным социально-пространственный фон происходящего.

Для М. Хайдеггера существенным является производящая способность складывающихся в одно всех топологических параметров мира, к которым причастен человек. Поэтому у него бытие выступает в качестве времени. М. Бахтин понимает человека также как событие, но у него он уже не причастник бытию, а активный участник. Человек раскрывает себя в ответственном поступке по отношению к другому. Примечательным здесь является то, каким образом открывается «временение» событийности взаимодействия людей. Ведь брать *на* себя ответственность *за* что-то *перед* Другим — это значит активно времениться (на что указывают предлоги языка), производя нечто новое. Вместе с тем у названных мыслителей мы не находим рассмотрение тех «структурирующих структур» (Э. Гидденс), которые обуславливают социальную реальность. Мы имеем в виду определенные «техники» и «практики», которые выступают в качестве того, что предшествует телесным взаимодействиям и определяет их существование.

Необходимо понимать, что социальная реальность не «есть», но она формируется в социальных отношениях. События взаимодействующих людей объективируются, телесно воплощаются в ходе производства и воспроизводства социальности. Способствуют этим процессам все социальные отношения целиком, поскольку они не имеют своего начала, но вместе с тем являются условиями социального воспроизводства. Особое место в построении

социальной реальности занимают социальные техники и практики, трактуемые зачастую лишь в качестве исполнения ролей или реализации планов. Если социальная реальность является претворением связей между людьми, то инструментами этой связи как раз и выступают техники и практики. Социальные техники, неся в своей сердцевине элемент трансформации, с одной стороны, способствуют превращению биологического тела в социальное, а с другой — опосредуют собой всю сеть социальных отношений. Впервые проблематика телесных техник была поднята М. Моссом[10]. Под телесными техниками здесь понимаются традиционные способы, посредством которых люди в различных обществах пользуются своим телом. Обращаясь к различиям в телесных техниках людей, Мосс предлагает использовать термин «habitus», который выражает «навык» и «способность» к чему-либо. Усвоение телесных техник он мыслит механически, не обращая внимание на конститутивный характер этого процесса.

К данному положению вещей обращается на материале античности М. Фуко[11]. Для него «техники» находятся в сердцевине «духовной» культуры и имеют центральное значение в воспроизводстве социального опыта. Эти техники в качестве социальных техник касаются не чисто ментальных трансформаций субъекта, но захватывают его целиком во всей телесной полноте. Социальные техники оказываются встроенными в культуру как образование, включающую у греков культивирование в ученике «заботу о себе». Фуко указывает на эволюцию понятия «заботы о себе» через диететику, экономику и эротику. Тело, окружение, дом — эротика, экономика, диететика — три пространственные области, где осуществляется самореализация субъекта при постоянном переходе одного вида деятельности в другой.

В социологии также наблюдается интерес к социально-топологическому подходу к социальному миру. Э. Гидденс предлагает обращаться к социальным практикам, упорядоченным в пространстве и времени[12]. Социальные системы существуют в качестве пространственно-временной протяженности, они предполагают регулярные отношения автономности и зависимости между индивидами или коллективами в поле социального взаимодей-

ствия. Под «субъектом деятельности» Гидденс предлагает понимать личность, соотнесенную с телом, которое имеет пространственно-временные характеристики, которая наделяется практическим и дискурсивным сознанием.

П. Бурдье развивает концепцию координации практик габитусом[13]. Она подразумевает строго ограничивающую порождающую способность, пределы которой заданы историческими и социальными условиями, отсекающими создание непредсказуемого нового. «Через экономическую и социальную необходимость, — пишет Бурдье, — испытываемую в относительно автономном мире домашнего хозяйства и семейных отношений, или, точнее, через близкие нам проявления этой внешней необходимости (формы распределения труда между полами, объектами домашнего быта, способы потребления, отношения родителей с детьми и т. д.), структуры, характеризующие определенный класс условий существования, производят структуры habitus'a, которые, в свою очередь, являются базисом восприятия и оценки всего последующего опыта».

Теория практики выдвигает тезис, во-первых, о том, что объекты знания не пассивно отражаются, а конструируются, и, во-вторых, принципы такого конструирования являются системой структурированных и структурирующих предрасположенностей или габитусом, который строится в практике и всегда ориентирован на практические функции. Поправки и регулирования, которые сознательно вносят сами агенты, предполагают владение общим кодом. Попытки мобилизации коллектива, согласно теории практики, не могут увенчаться успехом без минимального совпадения между габитусом мобилизующих агентов (пророков, лидеров и т. д.) и предрасположенностями тех, кто узнает себя в их практиках или речах, и, помимо всего того, без группообразования, возникающего в результате спонтанного соответствия предрасположенностей. Необходимо принимать во внимание объективное соответствие, устанавливаемое между предрасположенностями, которые координируются объективно, поскольку упорядочиваются более или менее идентичными объективными необходимостями.

Бурдье особенно подчеркивает, что нужно начинать с определения четкого различия между физическим и социальным пространствами, чтобы затем задаться вопросом, как и в чем присутствие в определенной точке физического пространства может принимать вид имеющегося у агентов представления об их позиции в социальном пространстве, и через это — самой их практики. Бурдье исходит из того, что человеческие существа являются в одно и то же время биологическими индивидами и социальными агентами, конституированными через отношение с социальным пространством. Как тела и биологические индивиды, человеческие существа помещаются, так же как и любые объекты, в определенном пространстве и занимают одно место. Оно может быть определено как то, где находится агент или предмет, где он «имеет место», существует как «локализация», или же как определенная позиция.

Занимаемое место определяется поверхностью и объемом, которые занимает агент или предмет. Физическое пространство определяется по взаимным внешним сторонам образующих его частей, тогда как социальное пространство — по взаимоисключению или различению социальных позиций, которые его образуют. Социальные агенты и предметы, присвоенные ими, помещены в определенном месте социального пространства, которое характеризуется через его релятивную позицию по отношению к другим местам. Социология в объективистском аспекте, по Бурдье, является социальной топологией, анализом относительных позиций и объективных связей между позициями.

ГЛАВА 2

ПОРОЖДЕНИЕ СОЦИАЛЬНОГО ТЕЛА

Поднимая вопрос о социальных пространственно-временных координациях человеческого существования, необходимо понимать, что координации эти приложимы не к людям, как абстрактным единицам, но к их конкретным телам. А тела человеческие не просто размещены в пространстве и во времени, но взаимодействуя друг с другом, производят и воспроизводят их в качестве именно социальных форм. Каким же образом происходит процесс порождения тела человеческого и того социального мира, который возникает вместе с ним? Тело человеческое в современных исследованиях выражают понятиями «телесность» или «социальное тело». Данные понятия возникли в противовес классической философской традиции, где тело понималось в качестве тела вообще, вне пространственных и временных параметров своего существования.

Уже философская антропология И. Канта и Л. Фейербаха обращается к конкретным телам мужчины и женщины и к условиям их бытия, выступая тем самым против бесполого и вечного трансцендентального субъекта Р. Декарта. Но только социология, философия жизни, социальная антропология, психоанализ и социальная феноменология с опорой на понятие «тело» оказались способными показать людей в конкретном «месте» и конкретном историческом времени социального процесса. Особое значение при этом приобретает социальная феноменология Э. Гуссерля, поскольку он привнес метод, преодолевающий объективизм и натурализм в толковании феноменов человеческого бытия. Он показал конститутивность социального пространства-времени и то значение, которое играет тело в его порождении. Его влияние фундаментально на всех тех, кто особенно направленно занимался прояснением социальных основ онтологии в современности — Ж. Деррида, М. Бахтин, П. Бурдье, П. Бергер, Э. Левинас, М. Мерло-Понти, Ж.-Л. Нанси, Ж.-П. Сартр, М. Фуко, М. Хайдеггер и др. Именно поэтому мы подроб-

но остановимся на социально-феноменологическом подходе Э. Гуссерля и одновременно укажем на его границы.

Первоначально тело в философской традиции осмысливалось через призму связи тела и души, тела и сознания, а также тела и духа. По Аристотелю, душа начало живых существ, она задает им форму, движение и цель. Душа неотделима от тела: «...душа ничего не испытывает без тела и не действует без него, например, при гневе, отваге, желании, вообще при ощущениях. Но больше всего, по-видимому, присуще одной только душе мышление. Если мышление есть некая деятельность представления или не может происходить без представления, то и мышление не может быть без тела» («О душе» I 2, 403а 5–10). Все состояния души связаны с телом, в том числе и мышление, и вместе с этими состояниями души испытывает нечто и тело. Поскольку дело обстоит так, то, по Аристотелю, состояния души имеют свою основу в материи. Поэтому их определения должны быть такими, например: гнев — это некоторое движение такого-то тела (или его части, или его способность), вызванное тем-то ради того-то. Между тем для Аристотеля душа неподвижна и неизменна, и каждое тело имеет присущую лишь ему форму или образ. Скорбеть, радоваться, размышлять — это именно движения, вызываемые душой. Но, по Аристотелю, лучше не говорить, что душа сочувствует или учится, или размышляет, а говорить, что человек делает это душою, сочувствует, учится, размышляет. Это не значит, что движения находятся в душе его, а означает, что оно то доходит до нее, то исходит от нее, а воспоминания — от души к движениям или их остаткам в органах чувств («О душе» I 4, 408б 10 — 15). Провозглашая единство тела и души, тем не менее Аристотель приоритет оставляет за последней.

В христианской традиции, невзирая на тенденцию к спиритуализации или порицанию плоти, мы также встречаем утверждение единства тела и души, но и духа. Особенно отчетливо это представлено у Оригена или Тертуллиана, продолживших воззрения ап. Павла. Последний же утверждает невозможность существования тела вне единства с духом: «Всё сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно. / Ибо, как тело одно,

но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос. / Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом. / Тело же не из одного члена, но из многих» (I Корин. 12, 11–14). Апостол доказывает единство различных в теле: «И если нога скажет: "я не принадлежу к телу, потому что я не рука", то неужели она потому не принадлежит к телу? / И если ухо скажет: "я не принадлежу к телу, потому что я не глаз", то неужели оно потому не принадлежит к телу? / Если всё тело глаз, то где слух? Если всё слух, то где обоняние? / Но Бог расположил члены, каждый в *составе* тела, как Ему было угодно. / А если бы все были один член, то где *было бы* тело? / Но теперь членов много, а тело одно» (I Корин. 12, 15–20).

Дух же у ап. Павла призван преобразить и тело природное в человеке: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело духовное. / Так и написано: "первый человек Адам стал душею живущею"; *а* последний Адам есть дух животворящий. / Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. / Первый человек из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. / Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные; / И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (I Корин. 13, 44–49). В «О воскресении из плоти» Тертуллиан пишет, что не случайно человек создан из «глины», поскольку именно через тело душа снабжена зрением, слухом, вкусом, обонянием, осязанием. Через тело душа одарена силой Бога, совершаемой словом, а слово — от языка как телесного органа происходит. Душе не жить, если она разлучится с телом. Дело тела — это дело жизни и смерти, равно как искусство, занятия и обязанности, все это совершается через тело[14]. Тертуллиан особенно подчеркивает, что в христианстве порицается не плоть, а ее действия. Быть — это значит быть чем-то, то есть быть телом. Однако, как и в античности, для него первична душа.

В Новое время практическое освоение мира положило предел созерцательной философии традиционного общества, породив фактически двойной подход к проблеме. С одной стороны, устанавливался принципиальный разрыв

между телом и душой в рефлексивной философии Р. Декарта, согласно которой «...я — субстанция, вся сущность или природа которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается *в месте* (курсив наш. — *С. А.*) и не зависит ни от какой материальной вещи. Таким образом, мое Я, или душа, которая делает меня тем, что я есмь, совершенно отлична от тела, и ее легче познать, чем тело; и если бы его и вовсе не было, она не перестала бы быть тем, чем она есть»[15]. С другой стороны, Б. Спиноза утверждал единство и тождественность тела и души или разума: разум и тело, замечает он во второй части «Этики», есть один и тот же объект, понимаемый то со стороны атрибута мышления, то со стороны атрибута протяженности. «Объектом идеи, составляющей человеческую душу, служит тело, иными словами, известный модус протяжения, существующий в действительности (актуально), и ничего более»[16].

Доказательства Спинозы следующего порядка. Мы имеем идеи о состояниях тела, следовательно, объект идеи, составляющей человеческую душу, есть тело. Если бы кроме тела был еще какой-либо другой объект души, то в нашей душе необходимо должна была бы находиться идея о каком-либо его действии, а так как не существует ничего, из чего не вытекало бы какого-либо действия, следовательно, объектом нашей души служит тело и ничего более. Невзирая на различие в подходах нововременных философов, их объединяет присущий классической философии логоцентристский подход к миру. Между тем позиция Спинозы на тело оказалась значимой для всей последующей философской традиции, которая трактовала тело вне механистического и дуалистического подходов. Это Л. Фейербах, Ф. Ницше, М. Бахтин, М. Фуко, М. Мерло-Понти, Э. Левинас, Ж. Делез, Ж. Деррида и другие.

В дальнейшем в западной философской традиции намечается отход от гносеологически трактуемого субъекта, которого все больше начинают рассматривать в качестве реально существующего существа, принадлежащего к конкретным условиям своего социально-исторического бытия. Так, И. Канта нужно понимать, с нашей точки зрения, «как если бы» он находился на изломе между «гносеологическим» и «социальным» прочтением человека.

В «Критике чистого разума» он отходит от объективистского и натуралистического толкования тела и пространства-времени. Пространство и время, согласно его «трансцендентальной эстетике», являются и ни реальностью, и ни понятиями. Они суть априорные формы рассудка, некая третичная структура, принадлежащая человеческому бытию[17].

В «Антропологии с прагматической точки зрения» он идет еще дальше и совсем в духе социальной философии подступается к тому, чтобы анализировать тело в реальном пространстве и времени, равно как и жизнь людей рассматривать через совокупность событий в пространстве-времени. Хотя все объективации человеческой деятельности происходят у него в каузальных рамках «природы». Между тем именно Кант первым начинает рассматривать историческое и общественное бытие людей через коммуникацию. Уже в 1784 году в своей необычайно масштабной работе «Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» он доказывает, что человеческие задатки могут развиваться только через общение в обществе[18]. В «Антропологии» тема общения (коммуникации) получает исключительное развитие в социально-философском ключе, особенно тогда, когда он поднимает тему «другого» в обществе различных и «гендерный» аспект человеческих отношений. И все же Кант, ввиду своего дуалистического мировидения, испытывает затруднения в «соединении» человеческой телесности с формами его общественного бытия в общении. Он пишет: «Итог прагматической антропологии в отношении назначения человека и характеристика его развития таковы. Человек своим разумом определен к тому, чтобы быть в общении с людьми и в этом общении с помощью искусства и науки повышать свою *культуру*, *цивилизованность* и *моральность* и чтобы, как бы ни была сильна его животная склонность пассивно предаваться побуждениям покоя и благополучия, которые он называет счастьем, стать, ведя деятельную борьбу с препятствиями, навязанными ему грубостями его природы, достойным человечества»[19]. Первое физическое назначение человека, по Канту, состоит в стремлении к сохранению рода своего как животного рода. Но естественные периоды развития человека не совпада-

ют с гражданскими. На пятнадцатом году жизни молодой человек способен производить себе подобных, способен удовлетворить свою склонность и склонность женщины как «гражданин мира», но как «гражданин государства» он еще долго не в состоянии содержать свою жену и своего ребенка.

Мы далеки от того, чтобы модернизировать философию Канта. Однако когда в «Антропологии» он утверждает, что *вкусом* человек может обладать, только «сообщая» его другим, или когда замечает, что проявление «плюралистичности» в человеке в пику эгоистичности возможно только ввиду обладания им качествами «гражданина мира», то есть качествами человека, находящегося в общении с другими людьми, а также требует, чтобы «мы мыслили себя на месте другого», то мы вполне можем говорить о том, что его мысль обретает социально-философскую направленность. Поскольку в центре этих рассуждений лежит процесс коммуникации между людьми и процесс формирования человека другими, что знаменует отход от субстанциалистски толкуемого субъекта классической рациональной метафизикой.

Философская антропология Л. Фейербаха ставит вопрос о значимости места для тела и фактически продолжает линию на утверждение нераздельности души и тела, проясняя действительную связь между ними. Его доводы просты: «... не может человек и на деле отвлечься от своего тела, разве он не может убить его? Да. Но, убивая тело, он убивает *себя самого* и тем как раз доказывает, что *не может* отвлечься от своего тела»[20]. Физиология, по его мнению, говорила о пространственной множественности тела, а психология, напротив, утверждала самотождественность временным способом пребывающей души. Между тем наши душа или сознание также множественны: «Наше Я, наше сознание в действительности так же различны, как и его содержание. В печали это Я иное, чем в радости, в состоянии страсти иное, чем в благоразумном состоянии равнодушия, в пылу ощущение иное, чем в холоде мысли... Самочувствие есть всегда чувство определенного Я, определенного *моего бытия* (курсив наш. — *С. А.*) и существа; никогда нет у меня обособленного, отвлеченного самочувствия, никогда нет чувства меня са-

мого как нематериализованного, отличного от тела, простого существа, или Я; никогда я не думал без головы, не чувствовал без сердца...»[21]. Далее Фейербах продолжает уточнять связь между состояниями души и телом, пространственностью и временностью в человеке: «Ребенком я думал и чувствовал по-детски, но, став взрослым, я думаю и чувствую тоже по-взрослому, то есть в детском теле у меня были детские ум и чувства, во взрослом теле у меня ум и чувства взрослого. По духу я так же мало остался прежним, как и по телу; с изменением моего тела стало другим и мое Я, мое сознание»[22].

Между тем в своих рассуждениях он не может избежать тенденции к натурализму: «Между мозгом человека и мозгом обезьяны нет заметной разницы, но какая разница между черепом или лицом человека и обезьяны! Обезьяне недостает собственно не внутренних условий мышления, не мозга; недостает ей только надлежащих внешних отношений его; только косой лицевой угол, только неблагоприятное расположение и позиция виновны в том, что ее мозг не развивается в орган мысли. Во дворце мыслят иначе, чем в хижине, низкий потолок которой как бы давит на мозг. На вольном воздухе мы иные люди, чем в комнате; теснота сдавливает, простор расширяет сердце и голову... Пространство — основное условие жизни и духа»[23]. Обезьяна не мыслит, заключает Фейербах, потому что у ее мозга ложная позиция, а позиция есть нечто внешнее, пространственное. Натуралистически наивно он разводит и мужчин и женщин, хотя глубоко осознает, что нет человека вообще, но человек представлен этим фундаментальным различием: «Женщина представляет плоть, мужчина — дух, то есть мужчина есть голова, женщина — живот человечества»[24].

Вместе с тем у Фейербаха прослеживаются догадки феноменологического свойства, когда он рассуждает о фактически конститутивных границах между телом и душой: «Внутреннему *предстоит* внешнее; оно еще не то, чем может быть, еще не высказалось, еще не чувственно, не действительно; раз же обнаружившись, оно не может и не хочет быть ничем больше, чем оно есть; оно закончено. Сама смерть есть не что иное, как последнее обнаружение жизни, завершившаяся жизнь. В смерти человек

"выдыхает свою душу", но и в жизни также, разница только в том, что акт смерти есть последнее издыхание. Дыхание для древних народов было духом, душой человека... И орган воздуха есть орган голоса и речи, орган, которым ты выражаешь свои ощущения и мысли. А разве для твоих мыслей и ощущений *выражение* (курсив наш. — *С. А.*) безразлично? Нет! ощущение, которые ты слышишь, которые ты голосом делаешь предметом чувства, совсем не то, что глухонемое ощущение. Открывая уста, чтобы поведать твое бытие миру вне тебя, ты открываешь себе источник новых, неизведанных ощущений»[25]. Иными словами, покуда содержание не выражено, о нем невозможно говорить в полном смысле слова, равно как и о душе или духе мы можем что-то узнать только через выраженность в теле. Бытие у Фейербаха определяет сознание, но само это бытие он понимает не исторически, низводя его до неизменных природных условий.

Ф. Ницше предваряет феноменологический подход и совершенно определенно говорит о первичности тела по отношению к душе. Тело у него, ведомое волей к власти, формируется в обуздании себя, в преодолении в себе животного, в самопреодолении. Счастливый человек тот, кто преодолел себя — тогда он сверхчеловек. В главе «О презирающих тело» в «Заратустре» он пишет, что проститься со своим собственным телом равносильно тому, чтобы стать немым[26]. В самом деле, через тело, через его складки, жесты и, наконец, язык только и возможно сообщение. Нужно говорить, как дети, восклицает Ницше: «Я тело и душа». Наше Я — это только тело и ничто больше. А душа есть только слово для чего-то в теле. Чего стоит при этом мысль Ницше о том, что «тело — это большой разум, множество с одним сознанием, война и мир, стадо и пастырь»,[27] в которой запечатлено то, что разум не сводим к чему-то единому, и что в его множественности, заданной телесностью, заключено напряжение. Наш дух и разум — орудия тела. Мы гордимся своим Я, но тело первично и по отношению к нему. Оно делает это Я. За чувствами и умом лежит «Само», то есть полнота нашего тела. Само прислушивается и ищет: оно сравнивает, подчиняет, завоевывает, разрушает. Оно, наконец, господствует над Я. В нашем теле больше разума, чем в высшей мудрости. Где-то изнутри нашего

Само звучит: «Здесь ощущай боль!», «Здесь чувствуй радость!» И оно страдает и думает о том, как бы больше не страдать, или оно радуется и думает о том, как бы почаще радоваться. Созидающее Само создает себе радость и горе. Созидающее тело создало себе «дух как длань своей воли». В своем безумии, презрении люди служат своему Само. Это оно в какой-то момент может захотеть отвернуться от жизни, «уже не в силах делать то, чего оно хочет больше всего, — созидать дальше себя». Но как же возникают такое тело и тот мир, которым оно живет?

Феноменология позволяет нам понять конститутивность нашего тела, то есть то, что оно не дается от природы, но формируется в жизненном опыте человека. Феноменология преодолевает объективизм и натурализм в описании порождения тела и пространственно-временных условий его существования. В «Картезианских размышлениях» Э. Гуссерль пытается установить границы *«моего собственного»* внутри горизонта *моего* трансцендентального опыта. Для этого необходимо абстрагироваться от всего «другого» вообще[28]. «Тогда среди тел, охваченных этой *природой* в моей собственной сфере, я нахожу м о е ж и в о е т е л о, выделенное в своей уникальности, как то единственное среди них, которое есть не просто тело, но именно м о е ж и в о е т е л о, единственный объект в пределах абстрагированного мной мирового слоя, которому я, сообразуясь с опытом, приписываю поля ощущения, хотя они и по-разному связаны с ним (поле тактильного ощущения, поле ощущения теплого и холодного и т. д.), единственный объект, *в* котором я непосредственно *преобладаю и господствую*, как, в частности, и в каждом из его органов, благодаря осязательному кинестезису я получаю и в любой момент могу получить восприятие *с помощью* рук, благодаря зрительному — *с помощью* глаз и т. д. Причем всякий такой органический кинестезис протекает в модусе "*Я делаю*" и подчинен моему "*Я могу*"; далее, вводя в игру эти кинестезисы, я могу что-нибудь толкать, передвигать и т. д. и тем самым сперва непосредственно, а затем опосредованно *действовать* как живое тело»[29].

П. Прехтель поясняет, что у Гуссерля чувственные впечатления проистекают из движения тела, рук, головы,

глаз, ибо в процессе чувственного восприятия Я совершенно целенаправленно двигает ими, чтобы завершить или дополнить свои впечатления, они постоянно связаны с сознанием самодвижения[30]. Самодвижения в синхронных осознаниях этого, по Гуссерлю, схватываются в понятии «кинестезиса». Опыт в горизонте возможностей имеет обратную связь с сознанием, чтобы оно могло добывать для себя дальнейшие чувственные впечатления посредством телесной активности. Наше тело — это орган восприятия ощущения, которым мы произвольно двигаем. В этом смысле можно говорить о телесном сознании. Чувственные впечатления больше не могут рассматриваться как отдельные, в зависимости от образа мыслей завершенные конечные единства. Напротив, чувственные впечатления подтверждаются в некоторой последовательности, вызываемой к существованию кинестетическим движением. Телесные движения осуществляются с тем, чтобы обрести новые впечатления и связанные с ними новые способы видения. В этой телесной активности происходит соединение друг с другом сенсорных впечатлений.

Таким образом, нельзя говорить об ощущениях, как о предельных составных частях сознания. Скорее наоборот, кинестезисы представляют собой исходные данности. Об ощущениях нужно говорить в двойном смысле: как об ощущаемом движении собственного тела, так и о чувственных впечатлениях относительно воспринятой вещи. Визуальные, акустические, тактильные чувственные поля способны изменяться вместе с движением кинестетического органа. Тело является пространственным связующим пунктом воспринимающего субъекта. Исходя из тела как центра отношения, субъект предпринимает пространственное разделение: впереди — сзади, вверху — внизу и т. д.

В связи с разъяснениями кинестезисов Гуссерль говорит о том, как, благодаря пересечению различных опытов, может возникнуть осознание того, что кинестезисы суть пересечение опытов моего тела как органа восприятия. «Осуществляя восприятие, я познаю или могу познать в опыте все, что принадлежит к природе, в том числе и собственную живую телесность, которая, следовательно, рефлексивно соотнесена при этом с самой собой. Это стано-

вится возможным потому, что я в тот или иной момент *могу с помощью* одной руки воспринимать другую, воспринимать глаз с помощью руки и т. д.; при этом действующий орган должен стать объектом, а объект — действующим органом»[31].

Тактильность Гуссерлем оценивается выше визуальности, поскольку глаз не видит себя видящим, тогда как рука способна производить опыт двойного схватывания. Ощупывая какой-либо предмет, рука воспринимает физические характеристики этого предмета, одновременно получая опыт собственных чувственных переживаний. Глаз не позволяет сформировать целостное представление о теле. Тактильность способствует формированию представлений о *моем живом теле*. Редуцирование к собственной сфере живого тела, по Гуссерлю, ведет к собственной сущности объективного феномена *«Я как этот человек»*. Вместе с тем, Гуссерль понимает, что при таком оттеснении «другого» на задний план не затрагивается совокупная психическая жизнь моего психофизического Я, включая и жизнь, в которой совершается мое опытное познание мира, то есть не затрагивается мой действительный или возможный опыт «другого». Гуссерль отличает физическое тело от *своего живого тела*, однако его конституирование, а точнее самоконституирование, происходит внутри отдельного Я, и социальный аспект этого процесса оказывается вне рассмотрения.

Каким же образом происходит конституирование объективного мира, ведущее к конституированию «другого эго»? Оно происходит через опыт данности другого человека, представленного «вживе», то есть в качестве живого тела, которое непостижимо непосредственно, но оказывается доступным через опосредованность, то есть через аппрезентацию (аналоговую апперцепцию), когда «другое» воспринимается через «мое собственное». «Сначала мы можем руководствоваться смыслом слова "другое" — "другое Я"; Alter означает alter ego, и ego, которое здесь имплицитно содержится, это я сам, конституированный внутри моей собственной сферы первого порядка, и при том конституированный в своей единичности, как психофизическое единство (первопорядковый человек) — как *личное* Я, непосредственно властвующее в моем (единственном)

живом теле и также непосредственно воздействующее на окружающий первопорядковый мир; а кроме того, как субъект конкретной интенциональной жизни, психической сферы, которая соотнесена и с самой собой, и с *миром*»[32].

Поскольку в этом мире мое живое тело является единственным телом, которое конституировано в качестве живого тела, то тело, находящееся *там*, получает смысл от моего живого тела в результате апперцептивного перенесения. Благодаря подобию тело, находящееся *там*, связывается с моим телом. Таким образом, мы имеем дело с уподобляющей апперцепцией, но ни в коем случае не с выводом по аналогии, поскольку апперцепция не суть вывод или мыслительный акт, но есть схватывание смысла заранее данной предметности. Гуссерль приводит пример с ребенком, который, однажды поняв, в чем состоит смысловое предназначение ножниц, тотчас же, с первого взгляда видит ножницы как таковые, но такое видение не сопровождается развернутым воспроизведением, сравнением и логическим выводом.

Ego и alter ego всегда и с необходимостью даны в изначальном удвоении. Удвоение, то есть конфигурирование в виде пары, и в дальнейшем в виде группы, в виде множества, есть, по Гуссерлю, универсальный феномен трансцендентальной сферы, а также сферы интенциональной психологии. «Если теперь в моей первопорядковой сфере появляется некое выделенное тело, *подобное* моему, т. е. устроенное так, что оно должно в явлении образовать пару с моим телом, то кажется без дальнейших разъяснений ясным, что при смысловом перенесении оно должно сразу же перенять смысл “живого тела” от моего»[33]. С другой стороны, подобно тому, как мое данное в воспоминании прошлое трансцендирует мое живое присутствие в настоящем в качестве его модификации, аппрезентированное бытие «другого» трансцендирует мое собственное бытие. В апперцепции я воспринимаю «другого» не просто как дубликат самого себя и способов явления в пространстве, которые свойственны мне в моем «здесь», но и как обладающего такими способами, какими в точности обладал бы я сам, если бы переместился «туда» и пребывал «там».

Исходя из этих посылок, Гуссерль обращается к миру культуры и строит свою социально-феноменологическую

онтологию. «Далее следовало бы рассмотреть неотделимую от намеченной проблематики и в некотором смысле коррелятивную ей проблему конституции для каждого человека и каждого человеческого сообщества специфически человеческого окружающего мира, а именно мира культуры и той объективности, которая, хотя и в ограниченном виде, принадлежит этому миру»[34] . Эта объективность ограничена, хотя для каждого человека мир конкретно дан только как мир культуры и как наделенный смыслом доступности для каждого. Но эта доступность по существенным конститутивным причинам не безусловна. Этим она отличается от абсолютно безусловной доступности для каждого, принадлежащей конститутивному смыслу природы, живой телесности и, тем самым, конститутивному смыслу психофизического человека.

Гуссерль подчеркивает, что как коррелят сущностной формы конституции мира в сферу безусловной всеобщности входит еще и тот факт, что каждый, и притом a priori, живет в одной и той же природе, которой он, с необходимостью соединяя свою жизнь с жизнью других в индивидуальной и общественной жизнедеятельности, придает форму мира культуры, мира, наделенного человеческими значимостями. Однако это, по Гуссерлю, не исключает такого положения дел, когда принадлежащие одному и тому же миру люди живут, имея слабые культурные связи друг с другом или не имея вовсе никаких, и вследствие этого конституируют различные окружающие их культурные миры как конкретные жизненные миры, в которых живут относительно или абсолютно обособленные друг от друга сообщества.

Каждый человек понимает, прежде всего, свой конкретный культурный мир с его центром и нераскрытым горизонтом, как человек, принадлежащий тому сообществу, которое исторически формирует его культуру. «Более глубокое понимание, открывающее горизонт прошлого, от которого зависит и понимание самого настоящего, принципиально возможно для каждого члена этого сообщества в некой только для него возможной изначальности, которая закрыта перед вступающим в отношения с этим сообществом и принадлежащим другому сообществу человеком»[35] . Прежде всего, он по необходимости понимает людей чуждого ему мира как людей вообще и как людей, принадлежащих

определенному культурному миру. Основываясь на этом, он должен сперва открыть для себя доступ к последующему пониманию все более обширных слоев настоящего и, далее, исторического прошлого, которое затем послужит ему для еще более широкого раскрытия настоящего.

Таким образом, согласно Гуссерлю, мир культуры также дан как *ориентированный* по отношению к некому нулевому звену, то есть к некой *личности*. Здесь Я и моя культура являются первопорядковыми по отношению к любой другой культуре. Последняя доступна для меня и для представителя моей культуры лишь посредством своеобразного *опыта «другого»*, своего рода *вчувствования* в чуждое для меня культурное человеческое сообщество и в его культуру, и это вчувствование тоже требует интенционального исследования конституции, которая предполагает, что что-то конституируется первопорядково, а что-то вторичным образом. При этом первопорядковое привносит во вторично конституированный мир новый смысловой слой таким образом, что становится центральным звеном для ориентированных способов данности.

Так обстоит дело уже в случае *первого мира*, который называется потоком переживаний. Он дан в ориентации вокруг конституирующегося первопорядковым образом живого присутствия в настоящем, из которого доступно все, что находится вне его, но что принадлежит имманентной временности. Внутри первопорядковой сферы мое живое тело, подчеркивает Гуссерль, вновь оказывается центральным звеном *природы*, как *мира*, который конституируется благодаря управлению, осуществляемому этим телом. Точно так же мое психофизическое живое тело является первопорядковым для конституции мира внеположных по отношению друг к другу объектов и входит в ориентированные способы данности этого мира как его центральное звено. Гуссерль упрямо настаивает, что многообразие мира «других» дано как ориентированное вокруг моего мира и, таким образом, представляет собой некий мир, поскольку оно конституируется как обладающее имманентным ему общим объективным миром, пространственно-временная форма которого функционирует в то же время как форма, открывающая доступ к нему. Мир культуры, «как мир различных культур, дан как ориентированный на основе об-

щей для всех природы и открывающий к ней доступ пространственно-временной формы, которая также должна быть задействована для открытия доступа к многообразиям культурных образований и культур»[36].

Таким образом, Гуссерль конститутивно намечает проблематику более высокого уровня, утверждая, что при систематическом развертывании трансцендентально-феноменологического истолкования аподиктического ego должен, наконец, раскрыться трансцендентальный смысл мира, и раскрыться в его полной конкретности, благодаря которой последний представляет собой постоянно существующий для всех жизненный мир. Это относится и ко всем особым формам окружающего мира, в которых он предстает перед людьми в зависимости от их личного воспитания и развития или от их принадлежности к той или иной нации, тому или иному культурному кругу. «Все эти предметы подчинены сущностным необходимостям, в них господствует некий сущностный стиль, необходимость которого проистекает из трансцендентального ego и, далее, из раскрывающейся в этом ego трансцендентальной интерсубъективности, а следовательно, из сущностных форм трансцендентальной мотивации и трансцендентальной конституции»[37].

Сообразуясь с сущностью такой конституции и ее эгологическими уровнями, Гуссерль вводит априорность нового вида, а именно, конститутивную априорность. Он полагает, что научился отделять самоконституирование ego для себя самого в сфере его *первопорядковой* собственной сущности от конституирования всех относящихся к различным уровням «других» по отношению к ego сущностей на основе этой собственной сущности ego. В результате ему кажется, что он получил универсальное единство, осуществляющееся в отдельном ego совокупной конституции в ее сущностной форме, в качестве коррелята которой для всякого отдельного ego вообще всегда заранее дан и продолжает формироваться в смысловых слоях объективно существующий мир, отличающийся соответствующим априорным формальным стилем. «В этих в высшей степени радикальных и последовательных разъяснениях того, что интенционально заключено и интенционально мотивировано в моем ego и в моих сущностных

модификациях, выясняется, что всеобщая фактическая структура данного объективного мира, — как просто природы, как психофизического существа, как человечества, социальности с ее различными уровнями и культуры, — представляет собой сущностную необходимость в весьма широкой мере... Отсюда, как само собой разумеющееся и необходимое следствие, вытекает, что задача, которую призвана решить априорная онтология реального мира и которая состоит именно в обнаружении включенной в его универсальность априорности, хотя и возникает неизбежно, однако, с другой стороны, является односторонней и, в конечном смысле, не философской задачей»[38].

Одним из успехов начинающей феноменологии, по мнению Гуссерля, было то, что примененный ею метод чистой, но в то же время эйдетической интуиции привел к попыткам создания новой онтологии, которая принципиально отличалась от онтологии XVIII века, логически оперировавшей далекими от созерцания понятиями, или, иначе, к попыткам основанного на непосредственном конкретном созерцании построения априорных частных наук и объемлющей их всеобщей онтологии объективного мира. В этом отношении, полагает он, ничто не препятствует начать совершенно конкретно, в первую очередь, с окружающего нас, людей, жизненного мира и самого человека, как существенно с этим окружающим миром связанного, вообще чисто интуитивно исследовать обширную и до сих пор не выявленную априорность такого окружающего мира. То, что мы непосредственно обретаем при этом, хотя и представляет собой априорную систему, впервые становится в философском отношении понятным только в том случае, если конститутивная проблематика раскрывается как относящаяся к специфически философскому уровню и если естественная почва познания заменяется при этом трансцендентальной.

Гуссерль утверждает, что мое ego — это единственное, что может с абсолютной аподиктичностью полагаться мной как сущее. С другой же стороны, a priori может быть ego, воспринимающее мир в опыте, только находясь в сообществе с подобными ему другими ego, как член сообщества монад, данного как ориентированное вокруг него самого. Поскольку объективный мир опыта удосто-

веряет себя непротиворечиво, другие монады непротиворечиво удостоверяют себя как сущие. И наоборот, никакое множество монад немыслимо для меня иначе, как организованное в сообщество; отсюда следует, что это множество конституирует в себе объективный мир и — в качестве множества психофизических человеческих существ — приобретает в этом мире пространственную и временную форму и реализует себя в нем.

Гуссерль пытается примирить индивидуальный и социальный планы (причем, не через диалектический принцип, а конститутивный), но попадает в двусмысленную ситуацию: с одной стороны, он объявляет абсолютность аподиктичного моего ego, а с другой — абсолютность «другого» ego, которое только в совместности со множеством монад конституирует объективный мир. Однако в центре в конечном итоге оказывается процесс саморазворачиваемости индивидуального во внешние объективные формы. Попадание в ситуацию противоречивого толкования единства индивидуального и социального вызвано не просто тем, что Гуссерль находится во власти традиции рефлексивной философии, центрированной на субъекте, но и его осторожностью оставить без должного внимания тайну генетических основ формирования индивидуальности. «В этом постоянно меняющемся человеческом жизненном мире, — пишет он, — меняются, очевидно, и сами люди как личности, поскольку им соответственно приходится принимать все новые хабитуальные черты. Здесь становится весьма ощутимой обширная проблематика статической и генетической конституции, последняя из которых представляет собой частную проблему универсального генезиса, скрывающего в себе еще много загадок. Например, в отношении личности это не только проблема статической конституции единства личностного характера в противоположность многообразию устанавливающихся и вновь исчезающих хабитуальностей, но и генетическая проблема, вновь приводящая нас к загадке врожденности характера»[39].

Полагаясь на онтологию своей трансцендентальной философии, Гуссерль не допускает и находит бессмысленным сосуществование отдельных друг от друга, то есть не объединенных между собой в сообщество, множества

монад, каждая из которых конституирует собственный мир. Он не может допустить, что вместе они могут конституировать два бесконечно раздельных мира, два бесконечных пространства-времени. Он полагает, что а priori каждая такая группа монад, как единство некоторых интерсубъективностей, и притом таких интерсубъективностей, которые могут обходиться без какой бы то ни было актуальной связи с другой группой, обладает своим миром, который выглядит совсем не похожим на другой. Но тогда два этих непохожих мира, по Гуссерлю, оказываются всего лишь окружающими мирами этих интерсубъективностей и всего лишь аспектами единого, общего для них объективного мира. Ибо эти интерсубъективности не являются абсолютно изолированными; как мыслимые мной они вступают в необходимое сообщество со мной как конституирующей их «пра-монадой».

Таким образом, они поистине принадлежат единственной, объемлющей и меня самого всеобщности, которая объединяет все монады и группы монад, мыслимые как сосуществующие. «Поэтому в действительности, — утверждает Гуссерль, — может существовать только одно-единственное сообщество монад — сообщество, объединяющее все сосуществующие монады; и, следовательно, только один-единственный объективный мир, одно-единственное объективное время, одно-единственное объективное пространство, только одна природа, и эта однаединственная природа должна существовать, если во мне заложены какие-то структуры, влекущие за собой существование и других монад»[40]. Беря за первопорядковость трансцендентальное ego, Гуссерль вынужден отказать социальному миру в гетерогенности. И в его *конкретной онтологии,* как первом универсуме наук с абсолютным обоснованием, должна бы быть заявлена в качестве первой среди философских дисциплин солипсистски ограниченная эгология, как учение о первопорядковым образом редуцированном ego, и только затем должна бы идти фундированная в ней интерсубъективная феноменология.

«По-видимому, — заключает Гуссерль, — первой проблемой для конститутивного прояснения бытийного смысла объективного мира будет разъяснение происхождения, прежде всего, этой первопорядковой *природы* и первопо-

рядковых телесно-душевных единств, разъяснение их конституирования в качестве имманентных трансцендентностей. Для проведения такого разъяснения требуются чрезвычайно обширные исследования. Здесь нам вновь предстоит вспомнить о столь многократно обсуждавшихся в последнем столетии самыми выдающимися физиологами и психологами проблемах психологического генезиса представлений о пространстве, о времени, о вещи»[41] . Но здесь вполне правомерен вопрос Гуссерлю: насколько первопорядковость природы и моего Я первопорядкова для меня же самого? Может ли процесс конституирования моего тела протекать исключительно как процесс самоконституирования изнутри?

Несомненно, Гуссерль совершает методологический прорыв в толковании индивида в качестве телесного существа, который своим *живым телом* располагает не от природы, как представляется наивному сознанию, но в результате процесса самоконституирования. Ибо на протяжении всего XIX века попытки рассмотрения человека в качестве телесного существа сводились к субстантивистским толкованиям, которых не избежал ни С. Кьеркегор, ни Л. Фейербах, ни Ф. Ницше, ни З. Фрейд и др. Более того, Гуссерль телесные отношения положил в основание процесса конституирования объективного пространства-времени социального мира. Им была тем самым предложена новая онтология в качестве конститутивной априорности. Но в процессе порождения объективного мира у Гуссерля первичным оказывается не взаимодействие тел, а их самоконституирование. Процесс же самоконституирования у него, создающий феномен *моего живого тела,* предваряя все последующие формирующие процессы со стороны социальности, оказывается изолированным и независимым от последней. Но если мы допускаем процесс самоформируемости, то не является ли он одновременно процессом формируемости под воздейсвием социальности? Нужно ли вообще утверждать «первопорядковость», если речь идет о действиях и взаимодействиях в совместности?

Представляется продуктивным этот процесс рассматривать как процесс, протекающий одновременно под влиянием социальности, а точнее, проходящий через места

социальности и выводящий нас на феномен социального тела. Представляется также сомнительным тезис Гуссерля о «чистой природе», которая всегда уже оказывается предваренной языком и различными объективированными формами социальной коммуникации. Между тем Гуссерль о проблеме коммуникации говорит не как о «первопорядковой», тогда как она такова именно для конститутивной онтологии. Поскольку коммуникация представляет собой сложный процесс по организации и воспроизводству социального пространства-времени. К первопорядковому уровню *моего ego*, согласно родоначальнику феноменологии, «относится конституция внутреннего сознания времени и феноменологическая теория ассоциации в целом; и все, что мое первопорядковое *ego* находит в изначальном интуитивном самоистолковании, сразу же и в силу сущностных причин переносится на каждое другое *ego*»[42]. При этом не затрагиваются генеративные проблемы рождения, смерти и взаимодействия между поколениями живых существ. Данные проблемы принадлежат более высокому измерению и предполагают, по мнению Гуссерля, необъятную работу по истолкованию низших сфер, что еще долго не будут поставлены в ряд текущих задач[43].

Но уже в рамках самой феноменологии очень скоро возникают попытки описания первопорядковости «другого». Ж.-П. Сартр первый радикально в противоположность Гуссерлю ставит вопрос о первичности «другого». По Сартру, я существую своим телом и таково первое измерение бытия. Мое тело используется и познается другим. Таково второе измерение бытия. Но поскольку *Я есть для другого*, он раскрывается во мне как субъект, для которого я — объект. Речь здесь идет о моем фундаментальном отношении с другим. «Следовательно, Я существую для себя как познанный другим, в частности, в самой моей фактичности. Я существую для себя как познанный другим в качестве тела. Таково третье онтологическое измерение моего тела»[44]. Это положение дел оказывается запечатленным в выражениях языка, и Сартр совершенно определенно указывает на это. Хотя, конечно, проблема языка уводит нас к еще более широким исследовательским горизонтам, поскольку касается всех процессов коммуникации в обществе.

Тема коммуникации получила особое развитие в интересующем нас ключе у другого французского феноменолога М. Мерло-Понти. Говоря о живом процессе коммуникации, причем о коммуникации как телесном взаимодействии, он подчеркивает, что организация знаков происходит не на основе «я мыслю», а скорее на основе «я хочу» или «я могу», исходящих от тела. «Это действие языка на расстоянии, — отмечает Мерло-Понти, — которое соединяет значения, не прикасаясь к ним, эта красноречивая выразительность, которая решительным образом указывает на них, никогда не изменяя значения слов и не прерывая молчания сознания, является одним из замечательных примеров телесной интенциональности. Я четко осознаю масштаб своих действий или пространственность моего тела, которое позволяет мне поддерживать отношения с миром без тематической репрезентации объектов моего возможного обладания; осознаю я также и соразмерность своего тела тем путям, которые открывает мне мир. При условии, что мир этот не является объектом явно выраженной рефлексии, мое сознание собственного тела оказывается сознанием некоего окружающего меня пейзажа, тем, идущим от пальцев, сознанием волокнистости или шершавости»[45].

Когда я внимаю другим телам, то не я, а они инвестируют меня, и я вижу, как в пространстве вырисовывается фигура, собирающая все возможности моего тела, как если бы речь шла о моих жестах и моем поведении. Критикуя отвлеченность научного мышления, он требует, чтобы «мышление объекта как такового — переместилось в изначальное “есть”, местоположение, спустилось на почву чувственного восприятия и обработанного мира, каким он существует в нашей жизни, для нашего тела... Необходимо, чтобы вместе с моим телом пробудились и ассоциированные тела — “другие” ... захватывающие меня и захватываемые мной...»[46].

То есть в отличие, например, от Сартра его интересует не просто человек в качестве тела, которое, конституируемое другим, порождает мир человеческих отношений, но он относит нас к «местоположению», «обработанному» для нашего тела и существующему в «захваченном» взаимодействии с «другими». «Научному» субъекту он противополагает «живописца», который фактически и есть дей-

ствительный человек с «действительным телом», который, живя и отражая этот мир, «привносит свое тело» в порядок тел мира, где его действующее тело существует в переплетении видения и движения. В пику Гуссерлю и Сартру, он восстанавливает в правах зрение: встроенное в движущее тело видящего оно способствует открытию видимого, которое потому видимо, что размещается возле тела, погруженного в сердцевину других тел. «Появившись в среде видимого благодаря своему телу, которое само принадлежит этому видимому, видящий не присваивает себе то, что он видит: он только приближает его к себе взглядом, он выходит в мир»[47].

В конце концов, наше тело в своем движении, вплетаясь в другие тела, образует пространство, которое становится его продолжением и дополнением. При этом как тело, так и пространство, образованное им, оказываются анонимными и лишенными чего-то индивидуального. При таком подходе невозможно ответить на вопрос о том, как порождается самобытное пространство и тело. Мерло-Понти, как и его замечательные предшественники, направлен скорее на прояснение первичного местоположения телесного взаимодействия и без внимания оставляет всю сложную амальгаму социальных «мест» взаимодействий. Однако мы видим, что феноменология заложила необходимые методологические границы корректного истолкования конституирования телесности и социального мира.

На ниве социальной феноменологии возникает социальная топология. Согласно социальной топологии, тело — продукт социального конструирования. Она показывает взаимообусловленность социальных форм бытия и соответствующих им телесных техник и практик, имеющих место в определенном типе обществ. Каким же образом происходит формирование человеческой телесности? Этот вопрос все больше встает перед исследователями, понимающими, что человек не сводим к «разуму», «сознанию», «субъекту». Человек — социальное существо, и потому его тело — это не просто физическое тело, но и тело, наделенное определенными навыками и умениями, которые он получает от социальности. По мере взросления полученное от социальности настолько прорастает в него, что все движения человека представляются «есте-

ственными», едва ли не данными от природы. Однако обращение к разным сообществам показывает, что движения тела у них различны. Иными словами, каждое общество производит свои «технологии» действий. Какие факторы оказываются при этом ведущими?

Здесь существуют различные подходы, но перспективными оказываются те, которые тяготеют к социально-топологическому. Мы хотели бы обратить внимание на оригинальную концепцию порождения телесности А. Бродецкого, которая в определенных аспектах близка к социально-топологическому подходу. По Бродецкому, жизнь новорожденного человека целиком и полностью зависит от *воздействия сверху*. То есть формирование человеческой телесности происходит в *вертикали* (Бродецкий называет ее психологической вертикалью, хотя, по-видимому, нужно говорить о социальной вертикали). «Свет, утоление голода и жажды, ласковые интонации материнского голоса, избавление от мокрых пеленок — все является сверху»[48]. В этом положении ребенок осваивает два направления движения: «к» и «от». С этого момента верх и низ сопрягаются не только с ощущениями голод — сытость, боль — комфорт, но и с более обобщенными признаками: все хорошее вверху, а все плохое внизу. Верх-свет, низ-мрак, верх-комфорт, низ-дискомфорт, верх-помощь, низ-беспомощность и т. д.

Преодоление низа — трудный процесс, связанный с борьбой с земным тяготением, склоняясь к натурализму, отмечает Бродецкий. Удержание головы, переворачивание со спины на живот и наоборот, попытка самостоятельно сесть и сидеть без поддержки, попытки встать и удержаться на ногах. Все это — нелегкий труд. Но первое же преодоление тяжести — удержание головы — сразу дает ряд преимуществ: возможность повернуть ее в сторону прикосновения, хорошо определить направление звука в пространстве, проследить взглядом за движущимся в разные стороны предметом. Достаточно продолжительный срок ребенок уверенно ориентируется лишь в одномерном ассоциативно-вертикальном пространстве своей зависимости от взрослых. Существенная зависимость от верха, невозможность обходиться без посторонней помощи продолжают сохраняться в памяти тела и во взрослом состоя-

нии. Угроза от начальника к подчиненному выражается движением головы сверху вниз. Движение головы подчиненного, напротив, идет снизу вверх. Однако не надо преувеличивать эту зависимость и рассматривать взаимодействие ребенка со взрослым однонаправлено: так, как это делает Бродецкий, подразумевая в нем лишь воздействие сверху вниз на «инертное» тело ребенка, как если бы оно не было предоставлено актам «кинестезиса-самодвижения». Здесь имеет место именно взаимодействие тел, тела ребенка с телом матери.

Нам представляется целесообразным дополнить рассматриваемую концепцию описанием телесного взаимодействия этих первичных тел. Концепты «любить», «нравиться», «радоваться», «хотеть», «страдать» являются отдельными элементами одного и того же жеста, жеста телесного «сплочения» матери и ребенка, который впоследствии будет воспроизводиться во взрослой жизни людей. Лингвисты отмечают неслучайную близость глаголов «лъбнуть» (от которого, возможно, происходит слово «любить») и «льнуть». Это «льнуть» есть следствие «совместного» способа взаимодействия людей, в котором прежде всего срабатывает пусковой механизм взаимного уподобления. В русской и английской языковых моделях этот механизм выражается через концепт «нравиться». Русское «нрав» в первом значении обозначало расположенность или склонность к чему-либо. Поэтому «нравиться» буквально значит иметь расположенность или склонность к какому-либо телу, а «норовить» или «приноравливаться» значит самому уподобляться другому телу. Это взаимное уподобление или телесное примеривание точно передается таким выражением, как «подходить друг к другу». Но что значит «подходить» друг другу, это значит постоянно «ходить» навстречу друг другу, беспрестанно меняя дистанцию, приноравливаться друг другу.

Концепт «радоваться» продолжает логику телесного взаимодействия, поскольку в своей смысловой сердцевине несет действие «гладить». Оставляя в стороне экзистенциальный спектр содержания этого термина, обратим внимание на то, что корень «рад» восходит к кругу таких понятий, как «гладкий; яркий, светлый; радостный». Человеческие тела, прильнув и приноровившись друг к дру-

гу, совершают взаимные поглаживания. «Гладить» — это значит совершать касание с телом, оглаживая и приглаживая его, продолжая телесное освоение другого, в ходе которого люди приносят удовольствие и сами испытывают его. Следующим шагом в телесном взаимодействии является акт по овладению друг другом. В силу вступает глагол «хочу» с внутренней содержательной первоосновой «схвачу». И, наконец, «страдание» венчает «жест» взаимодействия, поскольку подразумевает телесное состояние «растекшести», несобранности. Тело оказывается несобранным и поплывшим, испытывая нехватку или избыток в чем-то. Все эти фрагменты взаимодействия, полагаем мы, равно присутствуют как в телесном общении взрослого с ребенком, так в различных взаимодействиях людей.

Верх не может ассоциироваться исключительно с положительным началом, поскольку он также является источником и проявлением власти. Верх выступает источником запрета, пресекающим самостоятельное движение ребенка. Все просьбы с этих пор всю жизнь будут устремлены вверх, а приказы — вниз. Взрослые совершенно бессознательно воспроизводят жесты, воспринятые с детства: поклоны, становление на колени, потупленный взор и т. п. Но уже в детстве можно обнаружить определенное смещение вертикали, когда ребенок оказывается между зависимостью от верха в игре и в реальности. Для удовлетворения своих непосредственных желаний он обращается к взрослому снизу вверх, а во время игры он как бы перемещается на один уровень со взрослым. Игра в этом смысле является одним из важнейших моментов социализации, но и одновременно площадкой, практикующей отношения равенства. Но все же ассоциации, связанные с верхом и низом, то есть с вертикалью, сохраняются в течение всей жизни.

Бродецкий указывает также, что вертикаль дублируется языком. Здесь можно обнаружить три этапа. Первый этап (до периода самостоятельного движения): верх чувств, верх удовлетворения, говорить с подъемом; низменный, низость; не устоять (перед ...); упасть духом и т. п. Второй этап (с момента самостоятельного движения): быть принятым на верху, верховодить или вершить; одер-

жать верх; превосходить; снизойти; нижестоящий; низвергнуть; упасть в глазах и т. п. Третий этап (взрослый возраст): высокий-низкий уровень предмета (таланта, вкуса и т. п.); высшие: образование, классы и т. п. Хочется подчеркнуть, что фиксация в языке социальных координаций не является какой-то условностью, но обладает своей повелительной особенностью вербальным способом побуждать к тем или иным действиям. Проговаривая те или иные позиции, человек начинает принимать те или иные позы.

Следующий существенный период в становлении человеческой телесности связан с *сагитталью* (лат. sagitta — стрела). Она подразумевает все то пространство, что находится спереди (фронт) и сзади (тыл) от каждого из нас. Известно, что только к четырем месяцам жизни ребенка его действия становятся по-настоящему активными. При этом несколько запаздывает развитие рук. Затем формируется акт хватания, и с этим же временем сопряжено начало понимания речи. В сагиттальный период формируются такие движения, как стремление к объекту, достижение его и обладание им. Все движения по сагиттали условно можно разделить на движение «да» (вперед) и «нет» (назад). В раннем детстве эти движения согласия-несогласия носят полностью телесный характер. «Да» для ребенка — это, прежде всего, импульсивное приятие, которое выражает: хочу взять, хочу присвоить, а «нет», соответственно, не хочу брать. У взрослого сохраняются эти жесты движения, когда он, отрицая что-либо, как бы откидывает тело назад. И наоборот, когда с чем-либо соглашается, как бы подается телом вперед.

В жизни каждого ребенка, когда он начинает делать первые самостоятельные перемещения в пространстве, активно ползая или осваивая хождение, наступает период, когда само по себе не зависимое от взрослого движение доставляет огромное наслаждение. Это чувство сохраняется до глубокой старости и может выражаться в любви к перемене мест, походам и т. п. Но самое главное, что в этот период идет формирование целенаправленного и самостоятельного действия, результаты которого именно «достигаются». Познание ребенком сагиттали связано с узнаванием того, что мир неодномерен. Поскольку его

движение вверх ограничено, ведущим движением становится движение вперед. Оно зачастую оказывается движением поперек (вертикали) или вопреки (взрослому). В это время индивид не отделяет себя от объектов внешнего мира и потому, что ощущает себя носителем и растратчиком энергии объектов. Здесь действует закон силы эмоционального притяжения, принцип которого формулируется следующим образом: «Насколько мне интересен и желателен объект, настолько и я интересен и желателен объекту». Если физическое тяготение по вертикали связано прежде всего с отрицательными эмоциями, то тяготение по сагиттали, то есть по линии самостоятельности и независимости, ассоциировано с положительными эмоциями. Первые заранее продуманные действия начинают совершаться именно по сагиттали. Здесь гипотетическое и телесное связано еще непосредственно: во-первых, расстояние до объекта само по себе информирует о том, сколько энергии потратится на проползание, а потом прохождение и пробегание; во-вторых, любое препятствие требует заранее обдуманного способа его преодоления; в-третьих, требуется ответить на вопрос: стоит ли данный объект того, чтобы к нему приближаться, с учетом первого и второго.

С механизмом проектирования собственных действий тесно связано формирование представлений о времени. Здесь мы не можем согласиться с Бродецким, что «будет» сводится к предощущению движения к объекту; «есть» — к эмпатическому слиянию с объектом, а «было» — к памяти о проделанном пути. Мы полагаем, что «будет» действительно может выступать в качестве «предстоящего» в момент проектирования, но в момент действия, то есть собственно во временном процессе, будущее выступает в качестве «наступающего». Причем, «ступни» наступления выражают здесь действия самого тела деятеля, уже прошедшего чего-то и оставившего его (прошлое) позади своего тела, а не просто в памяти. Вызывает также неприятие толкование «настоящего», которое, согласно Бродецкому, имеет «вертикальное» происхождение. Ибо здесь есть место над-стояния кого-то над какой-либо вертикалью. Нам представляется, что в действительности «настоящее» возникает в точке «стояния», когда мы обнаружи-

ваем способность устоять между поглощающим нас прошедшим и надвигающимся наступающим. Именно по этой причине на*стоящее* несет в себе статичный глагол, а про*шедшее* и на*ступающее* — динамичный. В согласии с пространственной расположенностью сагитталь выражается и в речи. По фронту или по движению вперед: будет, будущее; притягательность; привлекательность; возможность; можно; быстро, коротко; долго, длинно; стремиться к цели; близко; достижимо. По движению назад или отсутствию движения: отстраненность; нельзя; воротить; отступить; попятиться; отталкивающе; недостижимо. По тылу: прошлое, былое; оглянуться, превратиться; незащищенность; вернуться назад.

Выстраивание *горизонтали* — следующий период становления человеческой телесности. Самое главное, что отличает горизонталь от вертикали и сагиттали, это то, что она не является вектором движения. Потому что мы можем подняться и опуститься, пойти вперед или попятиться, но идти боком противоестественно. Именно по этой причине на стадии горизонтали определяющей в пространственной ориентации становится асимметрия двух полушарий головного мозга. Левое полушарие отвечает за расчет и планирование, а правое полушарие — образное и эмоциональное восприятие мира. Сагиттальной целеустремленности предшествует горизонтальное аналитическое сравнение. В основе самых простых коллективных действий лежит горизонтальная симметричность — пространственная форма общения в шеренге (облава на охоте, рыбная ловля сетью, коллективная работа на земле: сев, сбор урожая, сенокос и т. д.). В познавательной деятельности горизонталь обеспечивает операцию сравнения, сопоставления иерархически равных объектов при равной их целевой значимости. За правым и левым закрепляются значения активного и пассивного.

Таким образом, концепция А. Бродецкого позволяет проследить становление телесности начиная с детства с учетом некоторых пространственных координат и в тесной связи с языком. Поэтому эта концепция заслуживает особого внимания. Вместе с тем остаются без рассмотрения такие довольно существенные моменты, как территориальный признак и имеющиеся в обществе телесные техники и

практики. Социальная топология показывает, что на характер поведения людей — а поведение — это способ выведения одного тела по отношению к другому — значительное влияние оказывают как территориальные, так и климатические условия. Ибо к ним приспосабливается местная жизнь. Здесь обнаруживается логика восхождения от местности к сов-местности[49]. Типика определенных действий или образцов поведения закрепляется в обществе в виде тех или иных телесных и коммуникативных техник, которые начинают определять характер социальных практик определенного общества. Эти техники передаются из поколения в поколение, определяя характер поведения того или иного индивида, малой группы, народа. Таким образом, требует своего рассмотрения довольно существенный социетально-топологический аспект развития людей. Следовательно, различные этапы становления телесности необходимо предварять социеталью, которая относит нас к множественным телесным и коммуникативным техникам, являющимся структурными элементами социальной системы, существующей только благодаря непрерывному воспроизводству различных форм социального поведения во времени и пространстве. Невозможно выводить телесность из отдельного субъекта, не впадая в эссенциализм и биологизм.

ГЛАВА 3

ТЕЛА И МЕСТА СОЦИАЛЬНОСТИ

При описании тех или иных явлений в современном обществознании нельзя ограничиваться абстрактной ссылкой на социальные связи, породившие их, полагая, что это даст их действительное понимание. Необходимо во всей конкретности представить себе данные социальные связи в их реальном топологическом измерении. Это значит, что социальные отношения, взятые в действительном приближении, суть не что иное, как телесные взаимодействия индивидов в определенных местах социальности.

В нижеследующем мы хотели бы обратиться к позициям наиболее влиятельных философов современности, мыслящих в топологическом ключе, М. Фуко и Ж. Бодрийяру. Наш интерес к ним вызван особой постановкой ими проблемы соотношения «мест» и «тел» в пространственной множественности социальности, при описании которой Фуко делает крен в сторону конститутивной первичности «мест», а Бодрийяр — в сторону «тел». Мы полагаем, что проблему необходимо увидеть в способах сов-мещения и раз-мещения человеческих тел, при которых «места» только и образуются в качестве «мест» социальности в ходе опространствливания взаимодействующих тел. М. Фуко подчеркивал, что XIX век был веком истории, с ее темами развития, кризиса и неуклонного собирания прошлого[50]. Это была эпоха, основывающая свою мифологию на втором принципе термодинамики. Современность же является эпохой пространства, эпохой одновременности, непосредственного соседства, нахождения бок о бок и рассеяния. Место стало определяться отношениями близости между точками или элементами, которые формально описываются в качестве отношений серии, дерева или сети. Проблема жизненного пространства диктуется типом сохранения, циркуляции, маркировки и классификации человеческих элементов.

По Фуко, озабоченность нашей эпохи фундаментально связана именно с пространством, а не со временем. Время обнаруживается лишь как один из вариантов операций, которые возможны для элементов, распределяемых в пространстве. Мы не живем в гомогенном и пустом пространстве, напротив, в различных и множественных пространствах. То есть мы не живем в пустоте, внутри которой могли бы быть размещены индивиды и вещи, но живем внутри набора отношений, которые очерчивают места, не подлежащие превращению одно в другое. В каждой культуре или цивилизации имеются места особого рода, отличные от всех других мест. В пику к утопиям Фуко называет их *гетеротопиями*, а их описание *гетерологией*.

Первый принцип этого описания заключается в том, что нет ни одной культуры в мире, в которой бы не конституировались бы гетеротопии. Они являются постоянной каждой человеческой группы. Гетеротопии непременно принимают различные формы, и, вероятно, нет ни одной универсальной формы гетеротопии. Их можно, однако, классифицировать по двум главным категориям. В традиционных обществах имеется определенная форма гетеротопии, которую Фуко называет кризисной гетеротопией, т. е. имеются привилегированные, или священные, или запретные места, сохраняемые за индивидами, которые находятся в состоянии кризиса (подростки, беременные женщины, старики). Гетеротопии кризиса исчезают сегодня и возвращаются в форме так называемых гетеротопий девиантности, которые имеют место у индивидов, чье поведение демонстрирует отклонение от общепринятых норм (дома отдыха, психолечебницы, тюрьмы).

Второй принцип описания гетеротопий — это то, что общество в историческом развертывании может создавать гетеротопическую функцию в различном стиле. При этом каждая гетеротопия имеет определенную функцию в границах сообщества, а также она может иметь одну или другую функцию, согласно с культурой, в которой она имеет место.

Третий принцип. Гетеротопия есть способ соседства в единственном месте особых мест, которые сами по себе несовместимы (театр, кино и т. п.).

Четвертый принцип. Гетеротопия часто связана со временем, что можно назвать гетерохронией. Гетерото-

пия начинает функционировать во всю мощь тогда, когда люди достигают абсолютного разрыва со своим традиционным временем. В западном обществе гетеротопии и гетерохронии структурируются и распределяются относительно комплексно. Имеются гетеротопии неопределенно аккумулирующие время, таковы музеи и библиотеки.

Пятый принцип. Гетеротопии всегда предполагают систему открытости и закрытости. Гетеротопическое место не так доступно, как, например, публичное место. Последняя особенность гетеротопии заключается в том, что она оказывает действие на все оставшееся пространство.

Рассуждая о специфике функционирования различных «мест» в обществе, Фуко говорит о принадлежности к ним тел людей как бы задним числом. Нам же представляется, что, говоря о социальности, необходимо видеть ее в качестве различных со-стояний тел, то есть «стоянии» или взаимодействии людей друг с другом. В самом деле, особенностью социальности как совместности является то обстоятельство, что она представляет собой множественность различных мест. Последние оказываются связанными с той или иной общественной практикой и различными «состояниями» или взаимодействиями тел. Этим человеческая социальность отличается от любой другой природной «социальности». Бытие людей совместно. Понятие «вместе» или «совместность» включает в себя и «местонахождение», и круг организующих его людей (бытие-с-другими). В понятии «бытие-с-другими» акценты распространяются и на «бытие», и на «другие». Поскольку фигура Другого не может быть первичной (первична со-в-местность), Другой как тело Другого имеет место в пространстве границ «моего» тела.

В каждой культуре того или иного общества имеются места, отличные от всех других мест. В развитие идей М. Фуко мы утверждаем, что нет ни одной культуры в мире, в которой не конституировалось бы *различие мест. Различие мест* является характеристикой любой социальной системы, которое возникает на ниве какой-либо социальной практики. Процессы совмещения и размещения тел в различных местах социальности предстают в виде размеченной метками и знаками пространственности. Границы совмещения и размещения, указывая на себя, состав-

ляют существо знаково-символического производимого и воспроизводимого социального мира. По-видимому, можно допустить лишь ограниченный круг мест социальности, носящий универсальные формы: места по гендерному и возрастному различию, места, связанные с посвящением в культуру (место инициации, церковь, школа и т. п.). Уже в традиционном обществе закреплялись отдельные места за детьми, стариками, женщинами. Переход из одного места в другое в процессе инициации происходил всегда в строго определенных местах. Причем, сам этот переход есть не что иное, как процесс «впечатывания» в тело новых техник и практик (то есть определенных способов поведения и говорения), после чего юноши становились пригодными для социальной жизни.

Если социальность представляет собой различные *состояния* тел, то есть «стояния» или взаимодействия людей друг с другом по поводу чего-то, то тогда «кризисные гетеротопии», которые имеются, по Фуко, в случае с подростками или стариками, нельзя проименовывать в качестве «кризисных». Ибо они суть определенные подвижные *состояния* тел в определенных местах социальности. Стало быть, речь здесь идет именно о пространственно-временной стороне дела, которую нельзя описывать исключительно во временных терминах «развития», «взросления» и, наконец, «кризиса» (хотя язык постоянно склоняет нас к говорению в терминах XIX века). В современности нам приходится говорить о принципиальной множественности мест в социальности. «Тело» человека с самого детства находится на переходе от одного «места» социальности к другому: родительский дом, школа, церковь, производство, больница, кладбище и др. Во всех этих случаях мы имеем дело с группами людей, инкорнирование и/или инкорпорирование которых только и производит эти «места». У каждого такого места имеются свои, отличные от всех назначения. При этом каждое место социальности несамотождественно, оно представляет собой совмещение различных мест. Излишне говорить, что различие мест предполагает систему открытости и закрытости, поскольку оно существует в процессе взаимоперехода и взаиморазвернутости.

В связи с этим мы предлагаем использовать такое понятие, как «топологема» (греч. topos — место, logos — соби-

рать), которое выражает собой определенный способ собирания в одном месте тех или иных социальных «мест», возникших в условиях определенных территории, климата, растительности и т. п. Культура в этой связи предстает транслируемой совокупностью различных «топологем» (самой различной конфигурации: от дома до города) и образцов «совместных» способов человеческой техники и практики, благодаря которым социальность превращается в относительное единство. Наличие определенных топологем в отдельной культуре оказывает действие на все оставшееся ее пространство, задавая единство ее различных форм. Различие мест осуществляется через сов-мещение и раз-мещение тел и потому связано со временем. Последнее зависит от социально-исторических условий бытия совместности, где время может принимать то циклический, то направленный линейный или нелинейный характер. В современном обществе порождаются места, где не просто происходит аккумулирование времени, но где возможно самое различное его переопределение сообразно интересам различных групп. Таким образом, говоря о социальном мире, необходимо видеть в нем пространство и время совмещения и размещения определенных тел и производство определенных мест при этом. Группа людей, занимающих определенные позиции, взаимодействуя с соответствующей ей группой людей со своими позициями, опространствливаясь, порождает соответствующее «место» и «время» социальности.

Но о размещении каких тел и о производстве каких мест при этом необходимо говорить? Бодрийяр предлагает нам четыре модели тела, с которыми имеет дело современность. По его мнению, базовой формой тела для медицины является «труп». Труп — это предельный случай тела для сообщества медиков. Для религии опорным понятием тела является «зверь», с его инстинктами и вожделениями «плоти». Для системы политической экономии идеальным типом тела, по Бодрийяру, является «робот». Он — совершенная модель функционального «освобождения» тела как рабочей силы, экстраполяция абсолютной и бесполой рациональной производительности. Для системы политической экономии знака базовой моделью тела является «манекен». В манекене производится уже не рабочая сила, а

модель «знаковой» ценности, и не просто сексуальные модели исполнения желаний, но и «сексуальность» как модель. Труп, зверь, машина или манекен — таковы негативные идеальные типы тела, которые вырабатываются и запечатлеваются в сменяющих друг друга системах.

Мы не можем во всем согласиться с Бодрийяром. Ибо медикам нужно не мертвое, а принципиально «больное» тело, то есть такое тело, которое требует сообщества медиков, способных его оздоровить. Причем, оздоровить настолько, чтобы превратить его затем в «робота», из которого в свою очередь государство будет стремиться выкачивать еще больше энергии. Таким образом, группа людей, занимающих позиции «больных», взаимодействуя с группой людей, занимающих позиции «медиков», опространствливаясь, порождает соответствующее «место» больницы. Церковникам оказывается предоставленным скорее слабое, «беззубое» человеческое тело (некогда «образ и подобие Божие»), чем тело зверя. Такое тело занимает позицию «прихожанина» по отношению к позиции «священника», совместное взаимодействие которых позволяет воспроизводиться такому «месту» социальности как церковь. По-нашему мнению, недостаточно лишь постулировать наличие «негативных» и «позитивных» типов тел в обществе. Необходимо видеть конститутивное единство взаимодействующих тел, опосредованных определенными позициями.

Таким образом, тело необходимо рассматривать в качестве результата со-вместного, то есть социального действия. К сожалению, не всеми социальными учеными до конца оценивается это положение. Даже Н. Элиас, отмечая значимость рассмотрения человека с точки зрения тела, описывает его формирование через процесс идентификации и коммуникации, но вне телесного аспекта взаимодействия[51] . Элиас особенно подчеркивает, что развитие индивида лучше всего заметно по его лицу. Лицо, как главная часть тела, играет ведущую роль в идентификации определенного человека. В рамках общности оно делает наглядным своеобразие отдельного человека. Именно для членов собственной группы и выходцев из нее это имеет большее значение, чем для представителей других групп. Элиас делает предположение, что первичной функ-

цией индивидуально отличительного человеческого лица была функция идентификации хорошо известных членов более мелких человеческих групп в тесной связи с их функцией передачи информации об их намерениях и чувственном состоянии.

Мы, в свою очередь, дополнили бы данную версию становления лица, предлагая исходить из того, что формирование его складок происходит в ходе со-держания Другого в самых различных социальных позициях. Сдерживание аффектов делает лицо содержательным, способным сдерживая содержать Другое. Смирение русского человека размягчало фигурные скобы, держащие лицо, делая его открытым и просветленным, способным вмещать Другое, претерпевая становление Иным. Лицо, отдающееся страстям, тухнет, оплотняется под действием внешних сил, не оставляя на себе гряду осадочных пород борений. Такое лицо оказывается лишенным следов пережитого, неся равнодушную окаменелость пропорциональности форм. Еще раз подчеркнем, что здесь не идет речь о переживаниях вообще, но о таких переживаниях, которые происходят в рамках тех или иных социальных позиций.

Современные исследования отчетливо свидетельствуют о неотложной задаче социальной философии «схватывания» и описания социальной действительности, которую в различных исследованиях называют то *событием,* то *социальной реальностью,* то *повседневностью.* Однако нельзя упускать из виду, что, как бы мы ни проименовывали социальную реальность, она не сводится к непосредственным взаимодействиям или переживаниям. Социальная реальность всегда предстает в качестве обусловленной пусть и «подвижными», но все же границами. В качестве этих границ выступают определенные социальные позиции и практики. Именно поэтому мы продолжаем настаивать на социально-топологическом способе философствования, вовсе не отвергая при этом все остальные.

Обращение к повседневности, по крайней мере, показало, что следование образцам, нормам и схемам поведения происходит в исключительных случаях. Рассмотрение законов самих по себе в отрыве от реального поведения людей не учитывало, что не при всех условиях закон может действовать. Не учитывалось также и существова-

ние других порождающих принципов практики, особенно в мало кодифицированных обществах, подчиняющихся по преимуществу принципам «игры». Для их понимания потребовалось реконструировать капитал информационных схем (П. Бурдье), который дает им возможность порождать осмысленные и упорядоченные идеи и практики без сознательного подчинения правилам. Это могут быть: поговорки, эксплицитные принципы в отношении распорядка дня, кодифицированные предпочтения в сфере брака, обычаи и др. Более того, наиболее кодифицированные положения имеют в своей первооснове не объективированные и, следовательно, кодифицированные принципы, но практические схемы. Вместе с тем в практике в достаточной степени силен элемент неопределенности и открытости, что делает невозможным полностью положиться на практические схемы и предрасположенности в критических и опасных ситуациях. Чем более опасная ситуация, тем более стремятся кодифицировать практику, именно здесь будет больше всего формул утонченной вежливости и наиболее разработанных обрядов. Современность обнаружила, что между нормами, строго предписывающими поведение людей, и практическими схемами, во многих случаях необязательными, существует подвижное взаимодополняющее единство. Но в большинстве наших обыденных поступков нами управляют не нормы и образцы, а практические схемы, то есть «принципы, предписывающие порядок действия». Жизнеспособность действия людей основана на том, что длительное нахождение в линейном времени позволяет довольствоваться быть логичным в целом. Неклассическое положение вещей приводит к выводу, что не существует универсального образца поведения, а есть различные способы взаимодействия. Причем такие способы, которые опосредованы определенными позициями.

Социальная реальность протекает в опространствливании и овременении (этот процесс Ж. Деррида называет пространственным-становлением-времени). События взаимодействующих людей объективируются, телесно воплощаются в ходе производства и воспроизводства социальности. Но что же способствует производству и воспроизводству социальности? В этом качестве выступают

социальные отношения во всей их полноте, которые не имеют своего начала, но, вместе с тем, являются условиями социального воспроизводства. Социальные отношения не создаются людьми, ибо они уже даны и формируют условия или предпосылки взаимодействия людей. Продукты объективации в социальном процессе порождают ресурсы, без которых невозможно осуществление взаимодействий. Распределение же ресурсов осуществляется определенными позициями, вне которых действия агентов социальности оказываются невозможными (Р. Бхаскар). Позиции являются формой существования социальных отношений, которые позволяют осуществлять соединение агентов действия с социальными отношениями. Механизм «запуска» позиции заключен в соответствующей ей «технологии». Техники неразрывно связаны с человеческой телесностью. Опираясь на исследования Э. Каппа, В. Беньямина, П. Флоренского, М. Фуко и П. Бурдье, можно представить историю телесных технологий, где оказывается «отехнизированным» тот или иной орган человеческого тела. Воспроизводство и производство традиционного общества востребовали лишь некоторые члены тела. Греческая культура знала литье и штамповку, где ведущее место занимала рука. Стало быть, античность предстает перед нами историей «техник» руки в производственной и воинской практиках. Средневековье, знавшее литографию и практиковавшее исповедь и молитву — историей «техник» уха в религиозной практике. Новое время со своим механическим присвоением мира как эпоха «техник» руки, ноги и глаза в производственной практике. Изобретение фотографии высвобождает руку и задает историю «техник» глаза. Опираясь на новые электро- и биотехнологии, современность стала, с одной стороны, «отзывать» все органы человеческого тела, а с другой — напротив, «расчленять» или едва ли не полностью от них отказываться.

Подводя итог, заметим, что социально-топологический подход позволяет социальность понимать через множественность мест, опосредованных определенными телесными «техниками» и «практиками», благодаря которым воспроизводится и производится социальность. Телесная техника тесно связана с коммуникативной. Ибо акт гово-

рения сопровождается актом поведения, и, наоборот, поведение оказывается знаково оформлено. Формирование человеческой телесности тесно связано с коммуникативными потоками социальности. Человек не сводим к «разуму», «сознанию», «субъекту», человек — социальное существо, и потому его тело — это не просто физическое тело, но и тело, наделенное определенными навыками и умениями, которые он получает от социальности. По мере социализации, все полученное от общества настолько прорастает в него, что все движения человека представляются «естественными», едва ли не данными от природы.

Однако обращение к разным сообществам показывает, что движения тела у них различны. Иными словами, каждое общество производит свои «технологии» действий. От чего это зависит? Какие факторы оказываются при этом ведущими? Впервые данная проблематика в общем виде и социальном контексте была осмыслена М. Моссом[52]. Однако в настоящее время требуются прояснения деталей этого процесса, которые бы учитывали специфику пространственно-временных условий жизни определенного общества. В конце концов, именно последнее обстоятельство задает первичные основания для неповторимости того или иного телесного поведения и говорения, которые отличают различные общества. Расширение контекста факторов, влияющих на формирование телесности, побуждает обратиться к различным направлениям социальной мысли[53].

ГЛАВА 4

ТЕЛЕСНЫЕ И КОММУНИКАТИВНЫЕ ТЕХНИКИ СОЦИАЛЬНОГО МИРА

В 1934 году в докладе «Техники тела», сделанном на заседании Психологического общества, М. Мосс прозорливо замечал: «Когда естественная наука прогрессирует, то прогресс этот всегда осуществляется только на пути к конкретному и неизведанному. Но неизведанное находится на границах наук, там, где, как сказал Гете, профессора "поедают друг друга". Как правило, именно в этих слабо отграниченных друг от друга областях коренятся животрепещущие проблемы... Можно с уверенностью сказать, что именно там содержатся истины, которые необходимо обнаружить прежде всего потому, что мы знаем о своем незнании, а также потому, что мы ясно ощущаем наличие множества фактов»[54]. Замечание французского ученого примечательно, по крайней мере, в двух отношениях. Во-первых, то состояние «естественных» наук, о котором он говорит, вывело на область фактов, относящихся к человеку, которые принципиально могли быть описаны только на стыке сразу нескольких наук — биологии, социологии, этнологии и психологии. Во-вторых, развитие науки действительно осуществляется на пути к конкретному, а потому подход к человеку потребовал его описания во всей его конкретной телесной полноте.

Первым шагом в этом направлении, сделанным еще в сороковые годы XIX века, явилась философская антропология Л. Фейербаха, однако этот шаг был сделан по ту сторону социально-исторического бытия человека. Потребовался социальный подход, причем такой, который бы не только вскрывал общий социальный контекст порождения тела, но и показывал бы исторические формы производства тела в тех или иных обществах. Фактически Мосс и осуществил переход от философской антропологии к социальной, обращаясь к описанию не тела вообще, а техник тела, которые различны в каждом отдельном обществе.

Что касается нашего интереса к проблеме порождения социального тела, то он подпитывается тем, что ее решение требует дальнейшей интеграции социальных наук, включая привлечение современных философских способов описания, таких как феноменология и топология.

Создание теории техник тела представлялось Моссу довольно просто. По его мнению, оно требовало опору на изложение фактов, не сложное и ясное описание техник тела в различных обществах. Под телесными техниками здесь понимаются традиционные способы, посредством которых люди в различных обществах пользуются своим телом. Походка, бег, стиль плавания, пользование инструментом и многие другие обычные проявления телесного поведения носят специфический характер в определенных обществах, равно как и специфика эта меняется от поколения к поколению. Всякая техника облекается в свою особую форму, и каждое общество обладает своими только ему присущими способами действия тела. Обращаясь к различиям в телесных техниках людей и желая определиться с социальными механизмами сохранения и передачи общезначимых способов поведения, Мосс предлагает использовать термин «habitus». Систематическое употребление в социальных науках данный термин получил только в настоящее время. «Прошу вас заметить, — отмечал Мосс, — что я говорю “habitus” на настоящей латыни, понятной во Франции. Слово это несравненно лучше, чем “привычка” (habitude), выражает “hexis”, “навык” и “способность” к чему-либо в истолковании Аристотеля. Оно обозначает не те метафизические привычки и таинственную “память”, о которых говорится в солидных томах или небольших и знаменитых диссертациях. Эти «привычки» варьируются не просто в зависимости от индивидов и их подражательных действий, но главным образом от различий в обществах, воспитании, престиже, обычаях и модах. Необходимо видеть техники и деятельность коллективного практического разума там, где обычно видят лишь душу и ее способность к повторению»[55].

Именно это положение вещей приводило Мосса к выводу о том, что невозможно иметь представление обо всех данных фактах, если не базироваться на тройственном подходе, который бы не использовал ресурсы биологии,

социологии и психологии. Ибо во всех случаях использования человеческого тела доминировали факты воспитания, которые необходимо рассматривать в связи с феноменом подражания. Отсюда и интерес Мосса к социологии, поскольку телодвижения не даются от природы, но усваиваются в ходе подражания другим людям, причем зачастую имеет место престижное подражание. Ребенок или взрослый подражают действиям, которые оказались успешными и наиболее удавшимися у людей, внушающих доверие и обладающих авторитетом в глазах общества.

С нашей точки зрения, Мосс при этом не обращает внимание на очень важное и принципиальное обстоятельство: подражание носит не механический, а конститутивный характер, поскольку телесная техника, будучи социальной техникой, несет в себе способность к трансформированию. Мосс называет техникой *традиционный действенный акт*, который не отличается от акта магического, религиозного, символического. Не существует ни техники, ни ее передачи, если нет традиции. Этим человек отличается от животного: передачей своих техник и особенно, подчеркивает Мосс, их передачей посредством слов. И все же, какова разница, задается вопросом французский ученый, между религиозным, символическим, юридическим, коллективным, моральным, традиционным, действенным актом — с одной стороны, и традиционным техническим актом — с другой стороны? «Дело в том, что последний воспринимается как акт механического, физического или физико-химического порядка и осуществляется с той же целью»[56].

То, что подражание не механистично по своей сути, истолковывают на материале античности два крупнейших мыслителя двадцатого столетия — М. Хайдеггер и М. Фуко. Первый обращается к сущностной стороне телесного аспекта проблемы, а второй уже со всей конкретностью — к социальным телесным техникам. Действительно, если под культурой понимать образование, то, следовательно, воспринять культуру — это значит совершить преобразование себя, причем не просто духовным способом, но во всей телесной полноте. Опираясь на феноменологическую стратегию мысли, Хайдеггер утверждает, что впервые понятие образования было сущностно продумано Пла-

тоном в «Государстве»[57]. Изложенная в VII книге «Притча о пещере» призвана раскрыть то, что греки понимали под paideia, то есть образованием. Притча повествует о том, как узник, освобождаясь от оков, покидает пещеру, где он видел лишь тени вещей в мерцании находящегося за спиной огня, и обретает при переходе на поверхность знание действительно сущего.

Повествование разворачивается цепью переходящих друг в друга образов, воплощая собой смысл образования. Пещерообразное помещение в притче — это образ повседневного местопребывания людей; огонь в пещере — образ небесного свода, под которым живут люди, окруженные мнимыми вещами, но которые они воспринимают за подлинную реальность. Те названные в притче вещи, которые открываются взгляду вне пещеры, суть, напротив, — образ того, в чем состоит собственно сущее всего сущего. Переходы из пещеры требуют каждый раз изменения привычки глаз от темноты к свету и от света к темноте. И как телесное око лишь медленно и постепенно привыкает будь то к свету, будь то к темноте, так и душа тоже не сразу и лишь в соответствующей последовательности шагов должна свыкаться с областью сущего. Такое свыкание требует, чтобы душа целиком повернулась в основном направлении ее стремления, точно так же, как и глаз может правильно смотреть, лишь когда тело приняло соответствующее положение. Данный «переход» служит символическим выражением той перемены, которая должна произойти при развертывании уже заложенного в человеческом существе. Такое переучивание и приучение человеческого существа к той или иной отведенной ему области, замечает Хайдеггер, суть того, что Платон зовет пайдейей. Пайдейя означает руководство к изменению всего человека в его существе.

Хайдеггер полагает, что ближе всего к пайдейе подходит слово «образование». Во-первых, это образование в смысле развертывающегося формирования. Такое «образование», с другой стороны, «образует», исходя из предвосхищающего соразмерения с неким определяющим видом, который поэтому и зовется прообразом. Образование есть вместе с тем и формирование, и руководствование определенным образцом. «Притча о пещере» заканчивается не описанием достижения высшей ступени подъема

из пещеры, но повествует о спуске освобожденного обратно в пещеру, ибо к сущностному моменту образования принадлежит постоянное преодоление необразованности. Притча именует солнце, к которому устремлен узник, образом для идеи добра. Хайдеггер подчеркивает, что добро у греков понималось не узко нравственно, но рассматривалось в практическом ключе: оно «то, что для чего-то и делает другое к чему-либо годным».

Фуко стремится как раз прояснить практические аспекты социально-культурного воспроизводства в античности, когда ставит вопрос о том, как в ней формировались способы передачи духовного опыта. Ведь ничто само собой не становится другим, необходимо участие опосредующих элементов. И именно это обстоятельство делает «техническое» по-особенному причастным процессу культурной трансформации. В традиционном обществе учитель культивировал в ученике «заботу о себе» (epimeleia), которая подразумевала некое особое отношение к себе и другим, при котором происходит переключение взгляда с окружающего мира на то, что человек думает и что происходит внутри его мысли. И, наконец, самое главное, «забота о себе» означала определенный образ действий субъекта по отношению к самому себе, в ходе которого он изменяет, очищает, преобразует (transforme) и преображает (transfigure) себя. «Для достижения этого результата, отмечает Фуко, — необходима совокупность практических навыков, приобретаемых путем большого количества упражнений, которые будут иметь в истории западной культуры, философии, морали и духовной жизни долгосрочную перспективу. К ним относятся: техника медитации, техника запоминания прошлого, техника изучения сознания, техника контроля за любыми представлениями по мере их появления в сознании»[58].

Мы видим вполне определенно, что для Фуко «техники» находятся в сердцевине «духовной» культуры и имеют центральное значение в воспроизводстве социального опыта. Видно также и другое, что эти техники касаются не чисто ментальных трансформаций субъекта, но захватывают его целиком и полностью в телесной полноте. Техническое оказывается не чуждым культуре как образованию. Фуко указывает на три основных линии эволюции

понятия «заботы о себе» в традиционном обществе: диететика (связь меду заботой о себе и основным режимом существования тела и души), экономика (связь между заботой о себе и социальной деятельностью) и эротика (связь между заботой о себе и любовными взаимоотношениями). «Тело, окружение, дом — эротика, экономика, диететика, — вот те три большие области, где в ту эпоху осуществляется самореализация субъекта при постоянном переходе одного вида деятельности в другой»[59]. Фуко полагает, что необходимость поддерживать определенный диететический режим заставляет человека заниматься сельскохозяйственной работой и т. п., то есть переходить к экономике, которая, в свою очередь, определяет внутрисемейные отношения и неизбежно связана с проблемами любви.

«Забота о себе» невозможна без наличия наставника. А позиция наставника определяется заботой о том, какую заботу о себе проявляет его подопечный. Проявляя незаинтересованную любовь к юноше, наставник дает принцип и образец той заботы, которую юноша должен осуществлять по отношению к самому себе как субъекту. «Забота о себе» обретает свою форму и завершение, во-первых, в самопознании, во-вторых, тем, что самопознание как высшее и независимое выражение своего Я обеспечивает доступ к истине; наконец, постижение истины позволяет в то же время признать существование «божественного» начала в себе. «Забота о себе» ведет к самореализации, которая становится необходимой на фоне ошибки, дурных привычек и всякого рода деформаций. Таким образом, речь здесь идет, скорее, об исправлении или освобождении, нежели о формировании знания. Стать тем, чем человек никогда до этого не был, — главная тема самореализации. При этом следует обратить внимание на уточнение Ж.-Ф. Миле о том, что «трансформация» не означает просто превращения в другого: «Становясь собой, становятся другим; трансформирование, на наш взгляд, не предполагает переход от одного формирования к другому, трансформирование есть не что иное, как (само)формирование, его развертывание, его пространство-время»[60]. Со своей стороны добавим, что формирование само-пространства-времени (то есть своей телесности) происходит в со-

циальном пространстве-времени, возникшем, в свою очередь, посредством техник и практик конкретного общества.

Для осуществления самореализации требуется наличие другого. Незнание не способно выйти за собственные пределы; необходима память, чтобы осуществить переход от незнания к знанию. Согласно Фуко, существуют три типа технического отношения к другому, необходимые для формирования молодого человека. 1. Наставление примером великих людей и силой традиции. 2. Наставление знаниями: передача знаний, манеры поведения и принципов. 3. Наставление в мастерстве выхода из трудных ситуаций. Отныне наставник (философ) выступает в роли исполнителя преобразования индивида в его формировании как субъекта. Только при этих условиях можно говорить об «обращении», которое захватывает индивида во всей его телесно-топологической целокупности, ибо при обращении происходит некое перемещение субъекта по отношению к самому себе. Субъект должен совершить усилие по собиранию всего своего тела, перемещение, избрав особую траекторию движения в телесном процессе обращения.

Данный процесс подразумевает наличие определенных техник. Таковых, по Фуко, три: а) медицина (лечение); б) политическое руководство (управлять другими); в) руководство самим собой (управление самим собой). Учитель ученика научал управлять собой, чтобы тот, научившись этому искусству, мог управлять другими в античном полисе. При таком подходе, когда анализ политики и власти определяется отношением субъекта к самому себе, вопрос о власти можно рассматривать в широком, а не в узкополитическом смысле — в том, что есть в этих отношениях обратимого и способного к изменениям. «В то время как в теории власти как института, — подчеркивает он, — исследователи обычно обращаются к юридической концепции правового субъекта, я в своем анализе отношения власти, руководства, управления собой и другими, отношения "Я" к самому себе рассматриваю как звенья одной цепи, как некую ткань»[61].

В греческой paideia (образовании), по Фуко, педагогика и психогогика совпадали. Под педагогикой понимается передача такой истины, функцией которой является снабжение субъекта какими-либо отношениями, способ-

ностями, знаниями, которых он до этого не имел. Психогогикой можно назвать передачу такой истины, функцией которой будет не снабжение человека какими-либо отношениями и знаниями, а скорее изменение способа существования субъекта. В христианстве схема отношения между познанием и заботой о себе заключается, во-первых, в постоянном обращении от истинности текста к самопознанию, во-вторых, в интерпретации метода толкования как способа самопознания и, наконец, в позиции цели, которой является самоотречение. В связи с этим происходит разрыв между педагогикой и психогогикой и сдвиг в техниках передачи духовного опыта, поскольку от души, находящейся под психологическим воздействием, то есть от ведомой души, требуется говорить ту истину, которую может сказать лишь она одна. В христианской духовности ведомый субъект должен присутствовать внутри истинного суждения как объект своего собственного истинного суждения. Здесь уместными оказываются телесные техники воздержания и покаяния.

Весь пафос подхода Фуко, как это видно из вышесказанного, социально-топологический: он желает рассматривать явления социального бытия людей во всех его возможных пространственно-телесных взаимосвязях, взаимопереходах и взаиморазвертываниях. Это свидетельствует о том, что вопрос о положительном решении проблемы социальных техник в жизни общества требует привлечения не только социологии, биологии, психологии, как это представлялось поначалу Моссу, но и таких научных дисциплин, как политика, этика, педагогика. Причем с использованием методов социальной феноменологии и топологии. Нам представляется, что, обнаруживая такую социальную связку, как «тело – окружение – дом», при взаимопереходе ее элементов, Фуко так выводит нас на социально-топологическую проблематику, что она требует дальнейших прояснений механизмов ее существования. Первое, на что хотелось бы здесь указать, это то, что трансформация, которая является важнейшим механизмом приобщения к культуре своего общества, носит характер социального удвоения, где оно никогда не бывает проекцией внутреннего, а напротив, есть интериоризация социального внешнего. Это не удвоение Одного, но редублирование Другого. Это также и не вос-

произведение Тождественного, но повторение Отличного. Двойником в социальном смысле никогда не является другой, но именно моя самость, которая покидает меня, удвоенная другим: происходит столкновение с собой во внешнем, когда мое Я находит другого в себе. Моя самость образуется через образы и образцы социального Другого. Далее, начиная описание с тела, необходимо понимать, что имеются в виду тело женское и тело мужское, которые суть результат социальных трансформаций и потому выступают прежде всего в качестве социальных тел, а не биологических.

Мосс свою классификацию телесных техник также начинает с различения техник тела между полами. Но мыслителя интересует «внешняя» сторона дела, он не толкует его как результат конституирования тел в ходе их взаимодействия[62] . Саму трансформацию при этом надо понимать как происходящую вследствие определенных техник. Женские и мужские телесные техники возникали в ходе опыта *со-держания* Другого, когда *у-держание* страсти и разделение труда образовывало узлы напряженности, которые собирали определенным образом складки тела, тела в качестве мужского и женского. Сдерживание и удержание различий трудовых и сексуальных практик между полами делало тело содержательным, способным, сдерживая, содержать Другого как эротически, так и экономически. Характер этого содержания противоположных полов отливался в образцы, которые превращались в техники их взаимодействия. Взаимодействие полов, опосредованное техниками, опространствливаясь, превращается в дом, который является результатом проекции не только тела человеческого вообще (как полагали в органопроекции Э. Капп и П. Флоренский), но тел мужских и женских, а также и всех топологических компонентов окружающего мира, как то: особенностей земли, водных ресурсов, растительности и климата. *Сов-мещение* всех этих топологических параметров происходило в точке пересечения центробежного мужского и центростремительного женского способов поведения, которое в результате порождало особенное *по-мещение* в рамках культуры определенного общества.

Здесь нам представляется возможным выставить социально-топологическую связку «тело — дом — социальное

окружение – политика» в качестве такой структурирующей структуры, которая своими техниками и практиками порождает социальную реальность. Для Фуко политика существует в качестве внешней конструкции по отношению к социальной троичности «тело — социальное окружение — дом», обнаруживающейся в процессе передачи техник между учителем и учеником. Однако представляется, что политика находится внутри «социальной троичности», являясь ее существенной составляющей. Политический компонент появляется здесь потому, что телесные различия мужского и женского претворяются в политические отношения. Противопоставленность мужского женскому, как политическая противопоставленность, воплощается в манере держать себя, нести свое тело, вести себя в расположенности между прямым и гибким, между честным и скрытным. «Телесный экзис, — пишет П. Бурдье, — есть осуществленная политическая мифология, она *инкорпорировалась* и превратилась в постоянную диспозицию, устойчивую манеру держаться, говорить, ходить и тем самым — *чувствовать* и *думать*»[63].

«Качества» мужского и женского мы привыкли видеть через серии бинарных определений: твердое, прямое, честное противопоставляются, соответственно, мягкому, гибкому, скрытному. Но дело здесь, прежде всего, не в ментальных определениях, а в пределах самих тел, которые возникают в результате взаимоотношений между полами. Речь идет о подвижных пределах тел, причем именно социальных тел. Эти телесные проявления прорастают во взаимоотношения полов и во все отношения социального мира, дублируются языком и в конечном итоге порождают две системы ценностей. Будучи бинарно противопоставлены, они за мужским закрепляют положительное, а за женским — отрицательное начала.

За мужскими «добродетелями» с эпохи традиционного общества принято понимать прямоту и целеустремленность, за которыми стоит телесная динамика смотреть в глаза открыто или направлять свой взгляд и свои удары прямо в цель. Уверенная поступь честного человека, то есть мужчины — это поступки того, кто невзирая ни на что способен вовремя достигнуть пункта назначения и

добиться своего. Такое поведение противопоставляется поведению женскому — нерешительному, колеблющемуся, необязательному, неисполнительному, за которыми также обнаруживается динамика соответствующего тела. Общество строго предписывает своим членам манеры ходить, есть и т. п. Если, например, мужчине дозволительно есть смело всем ртом, то женщине сдержанно, вполовину рта. В истоках различия телесной динамики мужского и женского использования собственного тела лежат половое (сексуальное) и трудовое различия. Бурдье приводит весьма показательный пример такого разделения у кабилов при сборе оливок, при котором женщина подает табурет мужчине и идет на несколько шагов позади него. Здесь оппозиция прямого согнутому, жестокого гибкому принимает форму различия между мужчиной, прямым, возвышающимся, сбивающим оливки с помощью шеста, и женщиной, согнутой, собирающей оливки. Подобные практические действия закрепляют за женщиной задачи низкие, подчиненные, требующие послушания, гибкости и терпения, а за мужчиной — задачи противоположного характера. «Социально квалифицировать свойства и движения тела, — отмечает Бурдье, — значит в одно и то же время натурализовать самые основополагающие социальные выборы и превратить тело вместе со всеми его свойствами и движениями в аналоговый оператор, устанавливающий всякого рода практические соответствия между различными делениями социального мира: по полу, по возрасту, по социальным классам или, точнее, по значениям и ценностям, ассоциируемым с индивидами, занимающими практически равноценные позиции в определенных этими делениями пространствах»[64].

Оппозиция прямого согнутому, действие которой наблюдается в разделении труда между полами, символически оформляется в знаки уважения или презрения, используемые в формулах вежливости у многих народов для обозначения отношений доминирования. За фундаментальными оппозициями социального порядка, как, например, между господствующими и подчиненными, стоят оппозиции мужского и женского: прямота против гибкости, большое против малого, желание одержать верх против послушания. Таким образом, телесное взаимодей-

ствие порождает поле политического. Однажды оформленные и закрепленные в социальных отношениях эти особенности использования тела передаются из поколения в поколение через мимесис (подражание) и коммуникацию.

Подражание Другому является одновременно условием обращения к Собственному. При этом мимесис не есть только подражание, он также и отражение (не в смысле зеркального отражения, а в смысле защиты, отражения удара) избыточности собственной или чужой культурной традиции. Мимесис превращает агента социальности в мима, который не дает себя поглотить избытком лингвистических и телесных «означающих». «Мим» социальности потому и мим, что в подражании другим участвует все его тело. Тело действует, не припоминая что-либо, но приводя в действие прошлое воплощенных телесных техник социальности. Тело не несет какое-либо знание как нечто отдельное от себя, но оно и есть со-знание как знание, разделенное с другими членами тела (своего/чужого). Подражают не «моделям», а телесным действиям других. Выводя фигуру «мима», хочется подчеркнуть, что стержнем его подражательных действий является игра. Феномен игры, с нашей точки зрения, позволяет понять, как в процессе воспроизводства социальных связей может вступать в действие индивидуальный компонент человека, который может быть не подавленным существующими до него социальными формами, а оказывается способным неповторимо вписываться в них.

Детализируя предложенную Й. Хейзингой дихотомию «состязание — представление», Р. Кайюа выделяет четыре типа игры: игра головокружения; игра подражания; игра состязания; игра случая. За данной типикой скрываются соответствующие субъекты игровых отношений: в первом случае это — «скоморох Божий», во втором — актер и роль, в третьем — соперники состязания, в четвертом — азартный игрок и Случай, или в пределе — марионетка и Рок. В игре первого типа могут отсутствовать какие-либо внешние пространственные компоненты. Подразумевается, что в ней человек устремлен к преодолению собственной ограниченности и скованности, к динамическому выявлению полноты возможностей своего существования.

Однако насколько такая игра возможна в чистом виде, насколько возможно чистое самовыражение без элементов соперничества или подражания, когда бы человек в трепете выходил из эмпирического равенства самому себе? Не пробуждается ли в нем «человек возможный» именно тогда, когда он вступает в отношение с Другим? Нам представляется, что «игра подражания» способна запускать механизм «игры головокружения» с элементами «игры случая и состязательности», где налагаемые на индивида извне социальные формы высвобождают в нем сокровенную энергию его телесного бытия. И потому главное в игре — это то, что она организует групповые отношения между людьми, позволяя проявлять индивидуальные черты ее участникам.

Бурдье отмечает, что до тех пор, пока педагогическая работа не превратилась в автономную практику, пока воспитание осуществляется всей группой и символически структурированной средой в целом, социальные навыки и умения передаются через практическое овладение, не доходя до уровня дискурса[65]. Нам же представляется, что телесные техники всегда находятся в тесной связи с коммуникативными техниками. Уже с древнейших времен культурно значимое в обществе сохранялось и передавалось через действие, сопровождаемое словесной формулой. Схемы практического поведения, запечатленные в телах, не могут миновать дискурса и сознания, с которыми находятся в примордиальной связи. Иными словами, решение предлагаемой проблематики требует привлечения лингвистики, социолингвистики и социосемиотики, то есть наук, проясняющих механизмы социальной коммуникации.

То, что язык фундаментальным образом связан с телом, философами, лингвистами и психоаналитиками, утверждалось издавна. Мы действительно говорим, что *думаем головой, любим сердцем, глазами боимся, руками делаем, страшимся пятками, что-то делаем себе на шею* и т. п. Как данность социальности, язык является оттиском с различных ракурсов телесного взаимодействия людей в их совместной жизнедеятельности. Функционирование совместности осуществляется в собирании и рассеянии, в открываемости и закрываемости. Язык дублирует телесные

взаимодействия, в нем действуют «логосы» и «полемосы» в качестве лингвистических структур. В режиме повседневного взаимодействия тела по отношению друг к другу «открыты» или «закрыты». Все телесные процессы взаимодействия являются культурно опосредованными. Различия в мужском и женском способах поведения приводят, например, к тому, что в деловом мире именно женщин посылают на переговоры. Женщины лучше читают язык тела партнера, поскольку с детства, имея телесный капитал от природы, привыкли простраивать свое тело по отношению к другим. У них также имеется опыт воспитания детей на довербальном уровне. Наблюдая жесты тела и сопоставляя их со словами, они способны различить несогласованность между ними. Открытое или закрытое положение рук, ладоней, ног могут отчетливо свидетельствовать об открытости или закрытости партнеров по отношению друг к другу. Прикосновение к разным частям тела, к шее, уху или носу может показывать, насколько информация партнера принимается или не принимается. Информация, несмотря на ее ментальную форму, между тем воспринимается телесными реакциями партнера.

Вместе с тем существует определенный зазор между телесным и языковым поведением. Хотя за теми или иными знаковыми событиями всегда можно различить определенные телесные отношения, равно как и наоборот. П. Вацлавик, Дж. Бивин и Д. Джексон отмечают, что люди общаются как цифровым, так и аналоговым способами[66]. У цифрового языка более сложный и мощный синтаксис, но ему недостает адекватной семантики в области взаимоотношений, в то время как у аналогового языка есть семантика, но нет адекватного синтаксиса для недвусмысленной характеристики природы взаимоотношений. В человеческой коммуникации объекты можно представить двумя различными способами: либо с помощью рисунков, передающих сходство, либо обозначением с помощью имен. Таким образом, в написанном предложении «кошка схватила мышку» имена существительные могут быть заменены картинками. Эти два типа коммуникации (один — самообъясняющимся сходством, другой — словом), эквивалентны понятиям аналоговой и цифровой коммуникации, соответственно, когда слово используется для обо-

значения, очевидно, что взаимоотношение между именем и обозначенной вещью является чем-то произвольно установленным. Слова — это произвольные знаки, которыми манипулируют согласно синтаксическим правилам.

С другой стороны, в аналоговой коммуникации существует что-то похожее на вещь. Аналоговая коммуникация в большей степени соотносится с вещью, которую символизирует. Она корнями уходит в далекие архаические периоды эволюции, и, следовательно, обладает более общей ценностью по сравнению с относительно недавно возникшим и более абстрактным цифровым видом вербальной коммуникации. Аналоговая коммуникация — это фактически вся невербальная коммуникация, которая охватывает всевозможные телодвижения, позы, жесты, выражение лица, интонации голоса, последовательность, ритм и модуляции самих слов, а также коммуникационные ключи, неизменно присутствующие в любом контексте, в котором происходит интеракция. Существует обширная область, в которой мы полагаемся почти исключительно на аналоговую коммуникацию. Эта область *взаимоотношений*.

Опираясь на работы Тинбергена и Лоренца, Г. Бейтсон показал, что голос, намеренные движения и индикаторы настроения являются аналоговой коммуникацией, с помощью которой животные определяют характер своих взаимоотношений. Когда человек открывает холодильник и кошка трется о его ноги и мяукает, то она призывает к особому отношению «Будь моею мамой», потому что такое поведение можно увидеть только в отношении между котятами и взрослыми кошками, и оно исключено в отношении между взрослыми кошками. Использование цифрового языка теряет смысл всякий раз, когда центральным вопросом коммуникации является *взаимоотношение*. Это относится ко многим случаям человеческой жизни, например, ухаживанию, любви, помощи, оказываемой в трудную минуту, бою. Коммуникация бывает нацеленной на содержание и/или на взаимоотношение. Содержательный аспект передается цифровым способом, в то время как аспект, касающийся взаимоотношения, оказывается по своей природе преимущественно аналоговым.

Аналоговая коммуникация не сравнима с логическим синтаксисом цифрового языка. Например, в аналоговом

языке не существует эквивалентов для таких жизненно важных элементов речи, как «если — то», «либо — либо» и многих других, при этом выражение абстрактных понятий очень сложно, а подчас невозможно, так как каждое понятие даже в примитивном рисунке должно иметь физическое сходство. В человеческой коммуникации слезы могут быть вызваны сожалением или радостью, сжатый кулак сообщать об агрессии или напряженности, улыбка может выражать симпатию или презрение, сдержанность может быть истолкована как тактичность или равнодушие. Аналоговая коммуникация не обладает ни ограничителями, определяющими одно из двух противоречивых значений, ни индикаторами, различающими прошлое, настоящее или будущее. Эти ограничители и индикаторы присутствуют в цифровой коммуникации, но ей не хватает адекватного словаря для описания взаимоотношения. Прагматичная, межличностная важность цифрового и аналогового вида заключается не только в гипотетическом смешении содержания и взаимоотношения, но и в той неизбежной и значительной неопределенности, возникающей как у отправителя, так и у получателя при переводе с одного вида на другой.

Аналоговому сообщению недостает многих элементов, которые составляют морфологию и синтаксис цифрового языка. Таким образом, при трансляции аналоговых сообщений в цифровые переводчику приходится заменять и вносить исправления в эти элементы, подобно интуитивной интерпретации быстро сменяющихся образов сновидения. Аналоговый материал сообщения прямо противоположен цифровому, так как использует различные и часто несовместимые цифровые интерпретации. Даже когда кажется, что перевод адекватен, цифровая коммуникация на уровне *взаимоотношения* может оставаться удивительно неубедительной. Смешение данных языков может приводить к путаницам и конфликтам.

Таким образом, мы видим, что социальные отношения людей пронизаны не только телесными, но и коммуникативными техниками. Бурдье называет их языковыми практиками, он так же, как и Фуко, строго не различает понятия практики и техники, употребляя их во многих случаях синонимично. Хотя, по-видимому, следует уточнить:

«практика» — это тип регулярного взаимодействия между людьми по производству и воспроизводству социальности в целом, без чего не возможно выживание людей. В социальных науках речь идет о таких социальных практиках, как производственная, политическая, религиозная, семейная и т. п. То есть о таких практиках, которые порождают всю полноту социального мира людей. «Техника» подразумевает традиционные способы использования тела в различных обществах. Так, семейная практика предполагает такие телесные техники, как эротическая, техника возделывания земли и техника ведения хозяйства. Каждая из них в отдельности знаковым способом оформлена, поэтому мы говорим о коммуникативных техниках в связи с телесными. Со времени Мосса социальные ученые используют еще термин «хабитус», который означает конкретные навыки и приемы работы в приложении их к делу. Для современного общества приходится говорить об особенности множественного способа существования техник и практик.

Заключая разговор о социальных телесных техниках, еще раз подчеркнем, что, неся в своей сердцевине элемент трансформации, они, с одной стороны, способствуют превращению биологического тела в действительно социальное, наполняя его опытом своего общества, а с другой — опосредуют собой всю сеть социальных отношений. Продолжение этого тела порождает все пространственно-временные конфигурации социального бытия людей. Поскольку телесные техники оказываются в истоках и становятся конструктивным элементом самых существенных социальных процессов, постольку их описание требует привлечения всей совокупности социально-гуманитарных дисциплин.

ГЛАВА 5

ТЕЛО ПРОДОЛЖЕННОЕ

Возделывание пространства, связанное с обработкой земли, сопрягается с действиями, порождающими дом. В истоках этого процесса находятся социальные тела людей, гендерное взаимодействие которых требует энергетического наполнения и сооружения «жилища». Продолженные тела оборачиваются в социальное окружение и дом. Элементы этого процесса существуют во взаимопереходе и взаиморазвертывании: эротика переходит в диететику и экономику, а затем в обратном порядке одно переходит в другое. Тело, возделанное пространство, дом — те первичные структуры, которые участвуют в конструировании социального мира. Эти структуры вовлекают в свою орбиту другие вещи, которые порождаются в их связи в процессе оперирования различными элементами мира. Социальный мир оказывается созданным из предметов, произведенных в результате операций объективаций. Тело продолженное производит символическое пространство-время, возникающее первично на пересечении разделения трудовых и сексуальных практик между полами. Продолженная кожа превращается в одежду, рука — в оружие или инструмент, нога — в колесо, все тело — в дом, а продолженная нервная система — в электронные сети. Через мужское и женское, а затем уже и через всю совокупность социальных отношений вершится связь между природным и человеческим мирами, осуществляется социально-биологическое воспроизводство.

Центробежная активность мужского тела в противопоставленности к центростремительной активности женского тела производит внутренне пространство дома и размечает все окружающее пространство. Дом и, шире, деревня, территория в целом, населенная людьми, противостоит в определенном отношении пустынному и безлюдному пространству. С эпохи традиционного общества размещение в пространстве в разметке мест производило символизацию места, подразумевающую гомологию меж-

ду плодородием людей и плодородием полей, поскольку и те, и другие являются продуктами союза мужского и женского начал, солнечного огня и земной влажности.

Со всей социально-онтологической определенностью об этом рассуждает Э. Левинас, у которого субъективность субъекта прежде находимого в «я» преодолевается в описании того, как тело человека конструирует дом и окружающее пространство, и как последние в свою очередь становятся структурами, идентифицирующими «я». По Левинасу, идентификация Самотождественного, осуществляемая в Я, не совершается в виде тавтологии: «Я — это Я». Своеобразие идентификации надо зафиксировать, основываясь не на абстрактном представлении себя собой и не из идеи заброшенности в тотально чуждый нам мир. Исходить следует из конкретного отношения между «я» и миром. Подлинное отношение между ними, при котором «я» выступает как Самотождественное, складывается из обитания в мире. Позиция «я» по отношению к миру как иному заключается в том, что «я» живет и идентифицирует себя, обитая в мире как «у себя». Я в мире изначально «другой», но в то же время я коренной житель этого мира. «"Я" находит в мире место для себя, свой дом. Обитать — это манера *держать-ся*... как тело, которое держится на земле, внешней по отношению к нему, и которое *обладает способностью что-то делать*. "У себя" означает не некое вместилище, а место, где я *могу*, где, испытывая зависимость от иной реальности и вопреки этой зависимости, а может быть, благодаря ей, я свободен»[67]. В мире я нахожусь у себя, поскольку мир предлагает себя, чтобы я владел им, или отказывает в этом. «Моментами» этой идентификации, по Левинасу, являются тело, дом, труд, обладание, экономика, которые не должны считаться эмпирически и случайно данными, наложенными на формальный каркас Самотождественного: они — сочленение этой структуры.

Самоидентификация Тождественного не является ни пустой тавтологией, ни диалектическим противопоставлением Иному. Радикально Иное (Autre) — это Другой (Autrui). Отсутствие общего основания превращает Другого в чужестранца, который оказывается по отношению ко мне действительно свободным, поскольку моя власть

не может распространяться на него. Он Другой и не пребывает полностью в одном месте со мной. Мы с таким образом *располагаемым* чужестранцем — это отношение Самотождественного рядом с Другим. Наша рядоположенность не указывает ни на присоединение, ни на власть одного над другим. Она принципиально, по Левинасу, опосредовано телом, домом, т. е. различными конфигурациями Другого. Таким образом, свобода имеет свои конкретные топологические измерения. Дом — точка сосредоточения для тела взаимодействующего с миром. Дом относится к существенному и необходимому, без чего невозможна жизнь людей. Он дает приют мужчине с женщиной, укрывает человека от непогоды, ограждает от врагов. Особое значение дома заключается не в том, что он является целью человеческой деятельности, но потому что служит ей условием и потому началом.

Согласно Левинасу, дом обеспечивает необходимую для человека сосредоточенность. «Сосредоточенность, — пишет он, — необходимая для того, чтобы природа могла быть нами представлена и обработана, чтобы она выступила перед нами в качестве мира, реализуется в виде дома»[68]. Вследствие этого не жилище располагается в мире объектов, а мир объектов располагается относительно жилища. Характеризуя обитание через определенную совокупность человеческих тел и строений, не надо забывать о «проникновении» сознания в вещи. Последнее заключается не в том, что сознание воспроизводит вещи, а сознание о мире уже есть сознание, проходящее через мир. Та или иная вещь окружающего нас мира есть орган или необходимое средство взаимодействия: голова, глаз, очки, свет, лампа, книги, школа и т. д. Цивилизация труда и обладания, по Левинасу, возникает как конкретизация отдельного бытия, осуществляющего свое отделение. Эта цивилизация говорит о воплощении сознания и об обладании, исходящем из интимности дома. Пронизанное сознанием и обустроенное жилище наполняется теплотою и нежностью.

Дом живет, отступая от анонимности земли, леса, света, дороги, моря или реки. Дом формируется в ходе порождения «собственного места», разрывая целостность среды, где «я» располагает возможностью сосредоточиться,

будучи «у себя». Отделение делает возможным труд и обладание. Обладание, в основе которого лежит жилище, отличается от содержания обладания и от наслаждения этим содержанием. Захватывая ради обладания, труд приостанавливает независимость стихии. Вещь как обладание — это сущее, утратившее свое бытие. Тем самым обладание, путем этого приостановления, объемлет бытие сущего, и только таким образом возникает вещь. Обладание достигается через усилие по овладению или через труд, являющийся уделом руки человека. Рука, приспосабливая стихийное к задачам потребностей, может создавать вещи, только если она отвлекается от непосредственного наслаждения ими, собирает их в жилище, придавая им статус имущества. Труд — это энергия, благодаря которой возможно приобретение. Оно было бы немыслимо, не будь у людей жилища. Жилище развязывает руки человеку в прямом и переносном смысле этого слова.

Мы располагаем собственным телом постольку, подчеркивает Левинас, поскольку своим обитанием прерываем бытие омывающей нас стихии. Тело становится моей собственностью по мере того, как бытие протекает в доме, на грани интериорности и экстериорности. Экстериорность дома обуславливает мое владение телом. Жить — это значит *быть телом*, это значит, с одной стороны, держать себя в руках, владеть собой, а с другой стороны, находиться на земле, пребывать в другом и, следовательно, быть отягощенным телом. Тело задаёт двойственность нашему существованию. Она двойственность тела суть со-знание и язык. Ибо язык обеспечивает отношение с другим, которое заключается в умении сообщить о мире Другому. Всеобщность слова созидает общий для всех мир. Язык осуществляет вхождение вещей в пространство человеческих отношений, проименовывая их и делая их понятными для всех.

Рисуя картину порождения Я и всего иного, Левинас оставляят непроясненными конкретные действия и умения не просто тела человеческого, а тела мужского и женского. Ведь именно здесь начинают возникать действительные границы действия и взаимодействия людей. Поэтому данная тема неизбежно приобретает гендерные оттенки. Рассуждения о теле и доме требуют еще боль-

шей конкретизации и в прояснении механизмов порождения социального мира людей. Действия тел как социальных тел обозначены не природой, а определенными техниками, которыми располагает то или иное общество. Данная проблематика М. Фуко переводится в область «технического» и проблему управления во взаимодействии между мужчиной и женщиной, между мужем и женой[69].

У греков он находит, что дом определял особую сферу деятельности. С последней связан определенный стиль жизни и определенный этический порядок. Жизнь главы дома, занимающегося своим хозяйством, полезна для него самого, поскольку она предполагает физическую тренировку, полезную для тела, для его здоровья и силы. Она также благоприятствует дружеским отношениям и полезна для всего полиса в целом, поскольку способствует его богатству. Но главное здесь в том, что «экономическая» деятельность способствует развитию техники руководства, от которой она не отделима. Заведовать домом (oikos'ом) означает руководить, то есть властвовать, что приходится осуществлять и в делах города. Техника управления домом — той же природы, что и политическое или военное искусство, по крайней мере, потому, что и там и здесь речь идет об управлении другими людьми. Именно в этой плоскости разворачиваются отношения между мужем и женой. В обществе, где девушек в очень молодом возрасте отдают мужчинам, которые зачастую старше их вдвое, супружеская связь, для которой oikos служит поддержкой и контекстом, принимает форму своеобразной педагогики и управления поведением. На муже лежит ответственность сделать из жены сотрудницу в домоводческой практике, чему можно научить, поскольку это дело техники. Данное отношение предполагает пересечение двух пространственных областей и двух видов деятельности: с одной стороны (мужчина), — производство, ритм времен года, ожидание сбора урожая, необходимость правильно выбирать и рассчитывать время; с другой стороны (женщина), — хранение и использование, приведение в порядок, распределение и правильное размещение. Техники размещения в пространстве здесь являются главными, ибо дом место порядка и памяти. Определенные особенности мужского и женского тел задают

определенные техники поведения и место их размещения. Таким образом, оппозиция мужчины и женщины не отделима от необходимого дому порядка, одно в определенной мере выводимо из другого[70].

Дом — это особенное место для человека, место, откуда он начинается, говорит Т. Элиот. «Для разных людей, — пишет А. Шютц, — "дом" означает разное. Это, конечно, отчий дом и родной язык, семья, любимый человек, друзья; это любимый ландшафт, "песни, которым учила меня мать", особая еда, знакомые предметы каждодневного пользования, народные обычаи и личные привычки — короче, специфический образ жизни, состоящий из маленьких и важных элементов, к которым относятся с любовью»[71]. Иными словами, дом является местом, где происходит формирование близких и теплых отношений. Жизнь дома следует привычно организованному образцу. У нее есть свои определенные цели и средства для их достижения, состоящие из множества традиций, привычек, институтов, распорядков деятельности всякого рода и т. д. Следуя этому образцу, люди способны к решению большинства проблем в повседневной жизни, ибо нет необходимости определять и переопределять ситуацию, которая воспроизводится множество раз, искать новые решения для старых проблем, с которыми справлялись успешно до сего дня.

Схематизированный образ жизни дома управляет действиями и взаимодействиями как групп внутри дома, так и сообразными действиями внешних групп по отношению к ним. Благодаря системе релевантности, возникающей на основе этих взаимодействий, по Шютцу, появляется возможность с большой вероятностью предвидеть действия другого, направленные на меня, а также его реакцию на мои социальные действия. Дом содержит не только привычные схемы поведения, но в нем формируются и определенные способы управления экстраординарными ситуациями, закладываются способы решения семейных проблем, создания установки по приспособлению к болезни или смерти, борьбы с кризисами в деловой жизни.

Говоря в терминах Ч. Кули, в доме реализует себя жизнь «первичных групп». Этот термин он использует для обозначения близкого отношения лицом-к-лицу. Шютц, правда, предлагает различать отношения лицом-к-лицу и соб-

ственно близкие отношения. Отношения лицом-к-лицу предполагают, что те, кто участвует в них, разделяют общие пространство и время, пока продолжаются отношения. Общность пространства означает, с одной стороны, что тело другого, выражение его лица, жесты и т. д. даны каждому партнеру в непосредственном наблюдении в качестве симптомов мышления другого. Поле выражения другого широко открыто для истолкования, и агент действия по реакции своего ближнего может сразу и непосредственно контролировать результат собственных социальных действий. С другой стороны, общность пространства означает, что определенный участок внешнего мира равно доступен всем партнерам в отношении лицом-к-лицу. В пределах досягаемости, зрения, слуха и т. д. находятся одни и те же вещи, составляющие общий горизонт объектов общего интереса и общей значимости. Общность времени относится к тому, что каждый из партнеров участвует в регулировании внутренней жизни другого.

Предполагается, что в отношении лицом-к-лицу можно постичь мысли другого в живом настоящем в процессе их развития и формирования. И другой для меня, и я для другого не сводимся к типическим способам поведения, но являемся при этом конкретными уникальными личностями в данной уникальной ситуации. Таковы основные черты отношения лицом-к-лицу. Однако надо заметить, что категория близости может быть независима от категории отношения лицом-к-лицу. Партнеры в первичном отношении в пределах пространства дома переживают друг друга как уникальные личности в живом настоящем, совместно разделяя общие планы, надежды и страхи, таким образом, что для каждого из партнеров жизнь другого становится частью собственной биографии. Близость отношений дает людям возможность истолковывать то, что партнер имеет в виду, и предсказывать его действия и реакции. Именно в пространстве и времени домашних отношений возникает особое отношение близости, теплоты, доверительности, то есть чего-то действительно подлинного. Но вернемся к онтологическому измерению дома.

Какая-либо страна — это единый живой организм: географический, стратегический, религиозный, языковой, культурный, правовой и государственный, хозяйственный

и антропологический. Так, равнинное существование в России подразумевает специфическое совмещение различных топологических параметров: особенностей земли, структуры рек, растительности и климата. К тому же равнина задает динамику телесного рассеивания, которое может сдерживаться лишь собиранием тел вместе, приводящим к «соборному» телу. Русская деревянная изба является результатом «сов-мещения» («по-мещение») всех отмеченных топологических параметров. Первоначально избы стали ставить там, где все четыре времени года проявляли себя во всей полноте, при преобладании зимы. Недаром слово «изба», согласно В. Далю, происходит от «истопка», поскольку тепло огня здесь необходимо было не только для приготовления пищи, но и для обогревания в дни промозглой осени или студеной зимы. При постройке избы сначала планировали постановку фундамента печи, а затем саму постройку уже возводили вокруг этого места. Стены избы обычно складывались из ровных сосновых стволов.

Дом в традиционной культуре являлся результатом проекции не только тела человеческого вообще (как полагал П. Флоренский, опираясь на органопроекцию Э. Каппа), но и тел мужских и женских, а также и всех топологических компонентов русского пространства. Таким образом, дом — изначально не воплощение принципа «раковины», как это мыслил себе Г. Башляр[72] , а то, что строится и перестраивается и выступает поэтому в качестве складывания всех существенных компонентов какой-то определенной территориальности. Дом одновременно и результат складывания и объективация отношений между людьми, который порождает определенный тип близких отношений. Дом, как определенный способ раз-мещения в пространстве, в качестве «по-мещения» стал одной из организующих структур деревни и города.

Возведение рубленного деревянного жилища не требовало той точности, которая требовалась при строительстве каменных домов, и прочность избы достигалась при переплетении всех деталей строения. Из дерева возводились профанные и сакральные строения. Единственным недостатком деревянного здания являлась его легкая доступность огню, и поэтому очень скоро в строительстве

стал использоваться камень. При этом мы находим существовавшую в Древней Руси своеобразную преемственность деревянного в каменном[73]. В. Розанов отмечал, что в России по улице либо проходят, либо на ней работают. Отдых или праздничные мероприятия всегда *проходят* дома. С улицы человек в России «или сметается ветром, или разгоняется дождем, или прогоняется морозом домой». В силу домоцентричности российской жизни в ней особенно развита «дружба» и «хорошее знакомство», породившие русскую «душевность» и «великие преимущества русских» — «психологичность, нервность, углубленность, задумчивость, затаенность»[74]. Розанов советует смотреть на улицу как «на часть и продолжение своего дома, как на общий, только открытый, коридор, связывающий частные жилища».

В «безветренной» Германии преобладает «товарищество», не проникающее особенно глубоко, но зато охватывающее тысячи и десятки тысяч людей с возможностью слиться им на площади в «ферейн», «ассоциацию»... во что угодно, без психологических углублений, но огромное и сильное»[75]. В масштабах своего пространства, замечает Н. Бердяев, немец чувствует себя сдавленным, как в мышеловке. «Шири нет ни вокруг него, ни в нем самом. Он ищет спасения в своей собственной организованной энергии, в напряженной активности. Все должно быть у немца на месте, все распределено... Всюду он видит границы и всюду ставит границы. Немец не может существовать в безграничности, ему чужда и противна славянская безбрежность»[76]. Специфичным в этой связи оказывается и организация пространства в архитектуре. Немецкие дома с балконами сооружаются так, чтобы они обеспечивали закрытость от чужого взгляда. Дворы также ограждены. В домах часто устанавливаются двойные двери для обеспечения звуконепроницаемости. Немцы болезненно реагируют на вторжение на их территорию. Они безучастны к соседям. Такое ощущение пространства противоположно американскому.

Для американцев нет жесткого представления о «центре», для них «центр» может быть связан с «магазином на перекрестке», с «резиденцией округа» и т. д., то есть «центр» задается той или иной индивидуалистической

позицией. Между тем организация пространства в целом носит линейный, рационально просчитанный характер, вписываемый в систему координат. Американцы — скол английской культуры, но в отличие от них довольно общительны и с развитым чувством соседства. Их братское отношение к соседям равносильно русскому. Вызвано это территориальными просторами и потребностью во взаимовыручке. Американский дом — это просторный дом с легкими дверьми, в котором каждый член семьи имеет свою комнату.

В противоположность этому у англичан, как правило, только старший ребенок имеет отдельный уголок. Воспитание английских детей происходит в одном помещении, что приучает их быть одними рядом с находящимися людьми. Холл замечает, что даже у членов английского парламента нет своих офисов, и они часто ведут свои дела на террасе с видом на Темзу[77]. У французов дом — это место для семьи, а улица — для общения и развлечений. Друзей они принимают в кафе и ресторанах. Жизнь француза активно вовлечена в общественные дела. Планировка домов, городов и загородной местности у них стимулирует взаимную вовлеченность в жизнь друг друга. Для сохранения равновесия в общественном пространстве французские горожане научились максимально использовать парки и загородную местность. Город для них должен наполнять людей удовольствием, и потому в городах сохраняются широкие тротуары и имеется большое количество уличных кафе.

Просторные территории у американцев, французов и русских порождают тягу к «коллективности», в то время как территориальность немцев и англичан — к уединенному способу существования. Интересно в связи с этим сопоставить незначительную территориальность японцев, которая побуждает к компактному расселению, но вместе с тем под влиянием домашнего уклада жизни стимулирует создание определенного типа коллективности. Домашняя жизнь японцев пространственно традиционно структурировалась вокруг домашнего очага (хибачи), который располагается в центре дома. В зимние вечера они собираются вокруг него вместе и укрываются большим ватным одеялом, позволяющим сохранять тепло очага и

тел. Стены в традиционных японских домах, в отличие от европейских, в большинстве случаев сдвигаются, а комнаты используются в разных целях. Одна и та же комната может быть и гостиной, и спальней. В зависимости от времени года комната может расширяться до окружающего ландшафта вне дома, как бы растворяясь в нем, или сужаться до небольшой спальни. В отличие от русских и американцев, японцы дают название, прежде всего, не улицам, а перекресткам, и в этом плане у них оказывается фиксированной идея «центра» и причем не одного, а множества. Такой способ структурирования пространства привел к тому, что у японцев нет представления о «пустом» пространстве, а напротив, имеется понятие «ма», служащее выражению существования множества различных пространств. В настоящее время под воздействием американизации и глобализации в целом мы наблюдаем изменения облика традиционных домов и городов.

Порождение городского пространства опосредуется наличием определенных телесных техник. Каждой культурной эпохе европейской цивилизации (от лат. civitas — город, гражданское общество, государство) присущи свои господствующие формы телесных техник. В античности в обществе воинов в качестве таковых техник превалировали гимнастика, диететика и аскетика. Под них складывалось все городское пространство, которое характеризовалось открытостью. Жизнь происходила на открытых местах: рынок предпочтительнее в противоположность храму (место богов), хотя и то и другое являются системообразующими факторами города. Обществу воинов соответствовали, как продолжение типа телесного взаимодействия, следующие ценности — солидарность, ответственность, доблесть. В Средневековье ведущими телесными техниками являлись воздержание и молитва, поэтому здесь, напротив, жизнь оказывается тесно связанной с «закрытым» пространством церкви в противоположность рынку. Население смещается в основном в деревни, а не города и исповедует ценности веры, надежды и любви. В Новое время в связи с ростом ремесел и торговли жизнь европейцев заново перемещается в основном в города. Здесь ведущими являются профессиональные техники. Им соответствуют ценности свободы, равенства и братства.

Таким образом, можно обнаружить логику восхождения от телесных техник к городскому пространству с культивированием соответствующих ценностей. В современности мы наблюдаем изменения внутреннего мира города.

Большой город в современности не может быть замкнут только на то место, в котором он находится, и только на те группы людей, которые в нем проживают. Город становится принципиально открытой структурой, связанной с сетью других мест, как собственных регионов, так и с сетью глобальной экономики. В этом смысле социологи подчеркивают, что город перестает быть местом, но превращается в процесс. Или, другими словами, пространство мест в современности превращается в пространство потоков. Город оказывается омываемым потоками. Под потоками здесь понимаются потоки капитала, информации, технологий, организационного взаимодействия, изображений, звуков и символов постиндустриального общества. М. Кастельс отмечает, что информационная / глобальная экономика организована вокруг командных и управляющих центров (глобальных городов), способных координировать, вводить инновации и управлять взаимосвязанными видами деятельности сетей фирм[78].

Предположение о том, что генерирование знания и информационных потоков благодаря телекоммуникационным системам будет рассеяно по всему земному шару, не оправдалось. Вместо этого мы столкнулись с пространственной структурой, характеризуемой одновременно рассеянием и концентрацией развитых услуг. Роль большого города при этом не оказалась утраченной. Исследование глобального города, проведенное С. Сассен, показало совместное господство Нью-Йорка, Токио и Лондона в международных финансах и в большинстве консалтинговых и деловых услуг международного масштаба. Вместе с тем, важную роль в некоторых специфических финансовых операциях играют и другие центры, например, Чикаго и Сингапур — в области фьючерских контрактов. Гонконг, Осака, Франкфурт, Цюрих, Париж, Лос-Анджелес, Сан-Франциско, Амстердам и Милан также являются центрами в сфере финансовых и деловых услуг. По мере того, как по всему миру складываются «развивающиеся» рынки, к сети быстро подсоединяется ряд «региональных

центров». В их числе Мадрид, Сан-Паулу, Буэнос-Айрес, Мехико, Тайбэй, Москва, Будапешт.

В каждой стране сетевая архитектура воспроизводится в региональных и местных центрах так, что система в целом становится взаимосвязанной на глобальном уровне. Территории, окружающие эти узлы, играют все более подчиненную роль, иногда теряя свою значимость или даже становясь дисфункциональными. Глобализация стимулирует регионализацию. Регионы и местности не исчезают, а интегрируются в международных сетях, связывающих их самые динамичные секторы. Сочетание пространственного рассеяния и глобальной интеграции дало новые стратегические направления развития крупных городов. После долгого существования в качестве центров международной торговли и банковских операций эти города теперь функционируют в четырех новых направлениях: во-первых, как командные пункты организации мировой экономики, отличающиеся высокой концентрацией хозяйственной деятельности; во-вторых, как основные резиденции финансистов и специализированных в сфере услуг фирм; в-третьих, как места размещения производства, включая производство инноваций в ведущих отраслях; в-четвертых, как рынки для производственных продуктов и инноваций. Центральное положение городов оказывается значимым ввиду нежелания корпораций двигаться с места, поскольку это может обесценить крупные инвестиции в ценную недвижимость. Кроме того, близость, обеспечиваемая городом, позволяет осуществлять личные контакты при принятии критически важных решений, что чрезвычайно актуально в эпоху широко распространенного подслушивания. И наконец, крупные мегаполисы все еще предлагают наибольшие возможности для обогащения личности, повышения социального статуса и возможностей профессионального роста. Большой город дает многое: от хороших школ для детей до символического участия в престижном потреблении, включая искусство и развлечения.

Между тем развитые услуги в целом рассеиваются и децентрируются, распространяясь на периферию метрополисов. Но при этом в большинстве случаев децентрация конторской работы затрагивает второстепенные операции. Процессы концентрации и децентрации в современности

находятся в подвижном единстве, нарушая тем самым прежнюю иерархию «верха и низа», когда центр господствовал над периферией, город — над регионом. Глобальный город из доминирующей местной автономности превратился в процессуальное образование, связанное едиными потоками с регионами мира. Это стало возможным благодаря приходу высокотехнологичного промышленного производства, то есть производства, основанного на микроэлектронике и компьютерах. Именно оно обеспечило возникновение «нового индустриального пространства». Последнее характеризуется технологической и организационной способностью разделять производственный процесс по предприятиям, размещенным в различных местах, одновременно реинтегрируя единство производственного процесса через телекоммуникационные связи, а также и основанную на микроэлектронике точность и гибкость в изготовлении компонентов.

Новое индустриальное пространство организовано вокруг новых потоков информации, которые сводят вместе и разделяют одновременно — в зависимости от циклов или фирм — свои территориальные компоненты. И по мере того как логика информационно-технологического производства просачивается от производителей информационно-технологических устройств к пользователям таких устройств во всей области производства, новая пространственная логика расширяет охват, создавая множественность глобальных индустриальных сетей, пересечения которых трансформируют само понятие размещения промышленности, означающее теперь не местоположение фабрик, но производственные потоки. Как эти тенденции влияют на города? Социологи считают, что, по-видимому, транспортные проблемы осложнятся, а не облегчатся, поскольку растущая активность и сжатие времени из-за новой сетевой организации выражаются в более высокой концентрации рынков в некоторых районах и в большей физической мобильности рабочей силы, которая прежде в рабочее время была прикована к рабочим местам. Но поскольку рабочие места, школы, медицинские комплексы, предприятия, предоставляющие потребительские услуги, территории для отдыха, торговые улицы, торговые центры, спортивные стадионы и

парки будут существовать, а мобильность людей, циркулирующих между всеми этими местами, возрастает именно благодаря новой, приобретенной свободе в организации работы и социальных сетей, время становится все более гибким, а места — все более уникальными по мере того, как люди циркулируют между ними все быстрее и свободнее.

Социальные ученые полагают, что новая городская динамика крупных европейских метрополисов в 1990-х годах характеризуется несколькими тенденциями. Деловой центр является экономическим двигателем города, встроенным в сеть глобальной экономики. Он состоит из инфраструктуры телекоммуникаций, коммуникаций, развитых услуг офисного пространства, опирающихся на создающие технологию центры и учебные институты. Он процветает благодаря обработке информации и контрольным функциям. Набор этих функций обычно дополняется туризмом, аэропортами и дальними скоростными магистралями — это узел сети, связывающей между собой метрополисы. Таким образом, деловой центр существует не сам по себе, но благодаря своим связям с другими эквивалентными узлами, организованными в сети, которая и формирует узел как реальную целостность управления, инноваций и работы. Новая менеджерская технократическая и политическая элита создает закрытые для посторонних пространства, столь же изолированные и удаленные от города в целом, как буржуазные кварталы индустриального общества. В большинстве европейских городов замкнутые жилые кварталы имеют тенденцию присваивать городскую культуру и историю, размещаясь в восстановленных или хорошо сохранившихся районах городского центра.

Пригородный мир европейских городов социально перестроен. Пространство его сегментировано в различных периферийных районах вокруг центрального города. Имеются традиционные рабочие пригороды, часто организованные вокруг больших государственных многоквартирных жилых массивов, позже перешедших в собственность частных владельцев. В европейских городах пригороды являются также местом сосредоточения как традиционного промышленного производства, так и новых высоко-

технологичных отраслей, которые размещаются в новейших и наиболее привлекательных периферийных районах метрополиса, достаточно близко к коммуникационным центрам, но в удалении от старых индустриальных районов.

Городское поточное пространство перестраивает в себе различные точки идентичности. Интересны в этом отношении те перемены, которым подверглось такое «консервативное» место, как музей, искони являвшийся хранителем незыблемости времен. Музей сейчас становится своеобразной «воронкой» по поглощению времени. Мы полагаем, что музей в принципе является порождением города. Исследователи культуры справедливо замечают, что в русских «бургах» не было «бюргеров», то есть городского слоя населения со своим специфическим образом жизни. И действительно, крепкого класса мелких буржуа в России не удалось создать. У нас не было бюргера, но был порожден «мещанин» (от слова место — в смысле поселения городского типа). Мещане — это слой ремесленно-торгового населения города. Причем слово приобрело отрицательные оттенки, выражающие человека с узким кругозором и незначительными интересами. Что само по себе свидетельствует о том, что тип «предпринимательского» способа поведения не получил широкого распространения.

Социологи отмечают, что в противоположность западной буржуазии русская буржуазия особенного жизненного стиля не выработала. У разбогатевших купцов и промышленников наблюдалась тенденция к дворянскому способу жизни. Накопительство и сбережение всегда в нашей культуре оценивались невысоко, о чем свидетельствуют, например, поговорки: «Копил, копил, да беду и купил», «Денег накопил, да бури накупил». Данные высказывания находят подкрепление в Книге Екклесиаст: «...пресыщение богатого не дает ему уснуть». Наследники торгово-промышленного населения зачастую шли интеллигентским путем, становясь путешественниками или коллекционерами. Но вот как раз последние, как нам представляется, к городу имеют самое прямое отношение. Благодаря им идет формирование способа поведения, оторванного от земли со своей спецификой действия в городском пространстве. Коллекцио-

нируя, человек совершает такой род собирания, который выражает определенный характер отношения ко времени, в ходе которого он начинает им завладевать.

Музей — один из структурных признаков городского пространства. Музей возникает как место, где происходит аккумулирование времени. Здесь время никогда не останавливает производство и размещение своего предела. Это — место архивирования и моделирования времени. Музей — место конструирования места всех времен, которое, как ни парадоксально, само оказывается вне времени. То есть это такое место, которое позволяет конструировать время в любой направленности, что дает возможность выстраивать «историю» в желаемой перспективе. Идеология всегда пользовалась этим, но дело здесь даже не в вероломстве последней.

Известно, что Хайдеггер довольно критически относился к музеям, полагая, что им присуща своя историческая необходимость, в связи с которой музейные представления все ровняют, все сводят к единообразию «выставленного»[79]. На выставке всему находится место, но не всякий объект может действительно обрести там место. Ибо во многих случаях объект лишается своего исторического места, причем такого места, которое им же и определялось. Так, по мнению Хайдеггера, нельзя полагать, что «Сикстинская мадонна» не привязана к одному храму и не требует, чтобы ее выставляли каким-то особым образом. Напротив, «Сикстинская мадонна» неотделима от церкви в Пьяченце не в смысле антикварно-историческом, а в том смысле, что она вместе с храмом составляет одно топологическое целое. Эта церковь неотделима от образа «мадонны», и наоборот. Единственному в своем роде совершению данного образа необходимо соответствует и единственность места — скромное, неприметное место в церкви, одной из немногих. В свою очередь образ «мадонны» завершает в определенном плане здание церкви.

С аналогичной проблемой мы встречаемся, например, в Верхотурском архитектурном ансамбле (Свято-Николаевский мужской монастырь и Свято-Троицкий собор) на Северном Урале, пострадавшем в советский период, когда иконы в них были фактически уничтожены. Благодаря же архитектурной целостности храмового комплекса и

органичному для него ландшафту удалось сохранить подлинность духовного пространства, невзирая на то, что заново написанные иконы, расположенные в восстановленных храмах, зачастую лишены былой подлинности. Трудно не согласиться с немецким мыслителем в том, насколько фундаментальна связь храма, ландшафта и иконы. Но что мешает то или иное «выставляемое» оставлять именно на его месте, где оно ему служило в качестве его составного элемента. А новые электронные технологии позволяли бы обозревать «экспонируемый» объект из его первородного места. Едва ли это возможно во всех случаях, но представляется, что в некоторых вполне достижимо.

ГЛАВА 6

ОТ HOMO LUDENS К «ТЕЛУ ИГРАЮЩЕМУ»: МЕЖДУ МУЖСКИМ И ЖЕНСКИМ

Использование различных технических средств в современности привело к тому, что все временные и пространственные параметры стали сжиматься. Устранение дистанции достигается телекоммуникационной и мобильной связью, которые пронизывают собой всю систему современной коммуникации. Люди стали преодолевать большие расстояния за кратчайшее время и ставить все тем самым на минимальном отстоянии от себя. Данное положение дел создает особый способ динамичного способа существования, когда уже не через «места» и «время», но скорее через «потоки», только и просматриваются отношения людей. Все оказывается вовлеченными в потоки всеобщего движения. Большинство тел превращаются в тела, «бегущие» ради самого бега. Мы оказались на изломе между традиционными формами движения и современными, где невозможно уже говорить о присутствии в какой-то точке, а можно говорить лишь о постоянном переходном на-хождении. Быть везде во всю полноту своих сил становится все более затруднительным. Одним из способов удержаться в этом потоке становится переход на игровую форму отношений, организация игрового пространства взаимодействия. Мы свидетели перехода от homo ludens к телу играющему, или даже разыгрывающему других.

Со времен Й. Хейзинги стало привычным рассматривать человека через игровое начало. В трактате «Человек играющий» Хейзинга обосновывает сквозное значение игры в развитии основных культурных форм: искусства, философии, науки, политики, юриспруденции, военного ремесла[80]. Он отвергает психофизиологические представления о служебной функции игры по отношению к какимлибо биологическим целям. Избавив игру от утилитарной подоплеки, Хейзинга, однако, не находит ей «онтологи-

ческих» оснований и противопоставляет ее «серьезным» отношениям. После Л. Витгенштейна, Дж. Морено, Дж. Мида, П. Бурдье и других социальных философов в игре стали видеть форму человеческих взаимодействий, которая, с одной стороны, служит свободному самовыражению человека, а с другой — способствует организации его группового поведения. Такое понимание заставляет рассматривать игру как принципиально значимый социальный феномен.

Нас при этом интересует то, что игра является проявлением человеческой телесности, причем не сводимой к чисто физической, а являющейся именно социальной. То есть телесности, являющейся носительницей определенных навыков и умений. И в этом плане мы полагаем, что игра является самым органичным способом высвобождения телесной энергии человека. Некогда Хейзинга в духовном противоборстве с идеологией тоталитаризма создал универсальную концепцию культуры как свободной и «честной» игры. Ныне игра продолжает выполнять свои традиционные социальные функции, но все больше принимая форму розыгрыша, симуляции или игрового представления.

В настоящее время нам приходится жить в условиях общества спектакля. Теория спектакля дана в известном революционном манифесте Ги Дебора «Общество спектакля». «Спектакулярная организованность мира», по Дебору, соответствует логике развития современного капитала, который превращает массу в зрителей, а не участников. Дебор указывает на то, что «спектакль — это не совокупность образов, но социальные отношения между людьми, опосредованные образами»[81] . Зрелищные технологии в оформлении спектакля прогрессируют очень стремительно, все больше затушевывая смысл происходящего. Масса, оформленная как обобществленный зритель и унифицированная через спектакль, может теперь только бездеятельно созерцать. Спектакль становится мировоззрением, «объективировавшимся видением мира», а общество — социально организованной видимостью. При таком положении вещей вполне возможна следующая постановка вопроса: остались ли тела, способные на действительные действия и взаимодействия?

Спектакулярность стала пронизывать различные виды человеческой деятельности, превращая их в зрелище. В этом отношении особенно показателен пример с кетчем. Кетч — профессиональная борьба, в которой разрешены любые приемы: подножки, захваты, удары и др. Он возник в конце XIX — начале XX вв. в США (истоки — любительская американская борьба). Р. Барт замечательно вскрывает социальную театрально-зрелищную природу кетча[82]. Кетч — довольно симптоматичный для современности феномен. Это вроде бы вид спорта, но он перестает быть таковым, а точнее говоря, показывает, во что в современном обществе могут в пределе оборачиваться «серьезные» состязательные и требующие усилий действия людей, превращаясь в чистое зрелище. Публике нет никакого дела до того, подстроен поединок или нет: она вверяется главному свойству всякого зрелища — его способности отменить понятия мотивов и последствий. Соответственно, задача борца здесь не в том, чтобы победить, а в том, чтобы аккуратно исполнить ожидаемые от него жесты. В кетче нам предлагаются жесты чрезмерные и намеренно показательные. Как и в театре, в каждом физическом типе с чрезмерной четкостью выражается амплуа данного борца. Тучный и рыхлый пятидесятилетний мужчина-борец, из-за своей уродливой бесполости вечно получающий женские клички, самым своим телом демонстрирует все характерные черты низменности, ибо роль его — воплощать ту органическую омерзительность, что содержится в классическом понятии «мерзавца» (ключевом понятии всякого поединка по кетчу). То есть намеренно внушаемое им тошнотворное чувство очень глубоко коренится в сфере знаков: уродство не просто служит для обозначения низости, но еще и сосредоточено в самом отталкивающем состоянии материи, похожей на тускло расползающееся мертвое мясо; и толпа бессознательно отторгает его, исходя из самых своих глубинных телесных переживаний.

Итак, ключ ко всей схватке содержится уже в теле кетчиста. В каждой новой ситуации тело борца дает публике увлекательное зрелище того, как весь его склад переходит в показательный жест. Вот он торжествующе-гнусно ухмыляется, придавливая положительного спортсмена коленями к полу; вот обращает к публике самодовольную

улыбку, предвещающую скорую расправу; вот, сам прижатый к полу, со всего размаху колотит об него руками, показывая всему свету, сколь нестерпимо его положение. Перед нами, таким образом, настоящая Человеческая Комедия, где каждый социально конкретный оттенок страсти (надменность, уверенность в своем праве, утонченная жестокость, чувство «возмездия») представлен во всей определенности. Понятно, что на этой ступени уже не важно, подлинна страсть или нет. Публика требует образа страстей, а не самих страстей. Проблема правды для кетча не более важна, чем для театра. Глазам публики является здесь величественное зрелище Боли, Поражения и Справедливости. Человеческая боль представляется в кетче со всей преувеличенностью трагической маски, где маска все тело: страдая от «жестокого» приема (выкручивания руки, зажима ноги), кетчист являет образ непомерного Страдания. Но здесь в игре участвует только образ, и зритель вовсе не желает, чтобы борцу на самом деле было больно, он лишь наслаждается совершенством «живописания».

Как уже говорилось, борцами кетча используется особый тип телесности, специально составленный и разрабатываемый для того, чтобы развернуть перед глазами публики целостный образ Поражения. Вялостью своих крупных белесых тел, которые грузно рушатся на пол или, махая руками, валятся на канаты, неуклюжестью своих туш, жалко отскакивающих от эластичных покрытий ринга, кетчисты исключительно ясно и страстно обозначают образцовую униженность побежденного. Плоть борца, лишившись всякого упора, превращается в отвратительную массу, распластанную на полу и притягивающую к себе ярость и ликование зрителей. И все же главное, что изображается в кетче, — это «торжество» справедливости. Кетч сущностно неотделим от идеи расплаты. Здесь проводится в жизнь принцип неотвратимости наказания. Таким образом, подчеркивает Барт, Справедливость есть основа потенциальной трансгрессии: именно потому, что существует Закон, столь высоко ценится и зрелище выходящих за его рамки страстей.

Спектакулярность и игра в ипостаси розыгрыша в современном обществе становятся повсеместными, харак-

теризуя поточный способ существования тел. Классические формы тела и способов их поведения утрачивают свои былые очертания, существенно меняя отношения людей. Подвергаются изменению самые фундаментальные отношения социальности, отношения между мужчиной и женщиной. Греки дали нам образцы гармонично организованного тела, которое сочетает в себе элементы мужского и женского. Тело Аполлона прекрасно именно потому, что оно не чисто маскулинно, как, например, у Геракла, а сочетает в себе мужское и женское начала, равно как подобное сочетание являет себя в теле Артемиды. Греки же дали нам образцы тела, совершающего творческие усилия — Прометей, и тела страдающего — Эдип, тела, совершающего заботу и сохранение — Пенелопа.

С эпохи индустриального общества мы узнали тело производящее, тело робота, которое скорее стало демонстрировать активность анонимного тела, способного поставлять лишь все больше энергии. Режим существования тел в современности стал меняться. Здесь главенствующей телесной конфигурацией является Протей, способ существования которого, согласно греческой мифологии, заключается в способности принимать облик различных существ и обладании многознанием. Говоря в терминах Бодрийяра, тело оказалось способным принимать состояние робота, манекена, трупа, зверя. Телесное взаимодействие мужчин и женщин также претерпевает изменения. Традиционно их отношения строились, по О. Пазу, на сексе, эротизме, любви. Секс — это продукт природы, он служит репродуктивным целям рода и присущ многим другим видам живых существ. Эротизм культивирует удовольствие, которое сопровождает сексуальный опыт. Любовь служит взаимораскрытию личностей на онтологическом уровне.

В настоящее время мы наблюдаем господство эротизма. «Эротизм находит свои истоки в репродукции, — замечает З. Бауман, — но с самого начала выходит за ее пределы; репродукция — это сила, дающая ему жизнь, — вскоре превращается в ограничительные рамки. Чтобы иметь свободу действий, использовать по своему усмотрению дополнительные возможности сексуальности, эротизм должен быть “пересажен” в другую почву, с боль-

шим плодородием и питательной силой; культура должна отделить сексуальные удовольствия от репродукции, его главного утилитарного назначения»[83]. В наши дни самодостаточность эротизма, свобода поиска сексуальных удовольствий ради них самих поднялись до уровня культурной нормы, обрело неслыханную легкость и непостоянство. Для социальных наук стало привычным объяснять это явление со ссылкой на действие рыночных сил. Но З. Бауман предлагает оставить в стороне объяснение коммерческими причинами преобладания эротизма в обществе. Следуя М. Фуко, он предлагает обратить внимание на разрушение «всеобъемлющей» модели защиты и поддержания социального порядка, которая складывалась в эпоху модернизма.

На протяжении этой эпохи фабрики, мастерские, тюрьмы, школы, больницы, приюты или казармы, невзирая на их непосредственные функции, выступали также производителями порядка. Два института имели при этом решающее значение для выполнения упомянутой задачи: промышленные фабрики и основанная на всеобщей воинской повинности армия. Предполагалось, что граждане мужского пола, проходя через дисциплинирующие мастерские и обретая соответствующие привычки, могли гарантировать подчинение правилам, формирующим заданный порядок. Неспособность к труду на промышленном предприятии и непригодность к воинской службе означали освобождение от контроля и муштры. Способность работать и сражаться стала мерилом «нормы». Соответственно, неспособность к этому означала отклонение от нормы, подлежащее либо медицинскому лечению, либо уголовному наказанию. Состояние здоровья стало «объективно» измеряемо, равно как сформировалось представление о «здоровом человеке».

Современному обществу не нужны ни массовый промышленный труд, ни массовая, основанная на воинской обязанности, армия. Время, на протяжении которого фабрики и армия были основными институтами поддержания порядка, закончилось. То же самое произошло и с «всевидящей» властью как главным средством социальной интеграции, и с нормативным регулированием как главной стратегией поддержания порядка. «Большинство людей —

как мужчин, так и женщин — объединены сегодня скорее благодаря обольщению, а не администрированию; рекламе, а не индоктринации; они нуждаются в творчестве, а не в нормативном регулировании»[84].

Значительное число людей в настоящем сформировалось в социальном и культурном отношении как искатели и коллекционеры чувственного опыта, а не как производители и солдаты. Не «здоровье» с его нацеленностью на стабильную норму, к которому могут быть сведены в дрессуре все натренированные тела, а «соответствие», подразумевающее постоянное движение к поглощению и перевариванию еще больших объемов раздражителей и стимулов, — вот что отражает качества, ожидаемые от собирателей новых ощущений. Если ранее «болезнь» свидетельствовала о неспособности к производству и воинской службе, то в настоящее время «несоответствие» является показателем недостатка жизненной силы, недостатка желания и желания желать. «Здоровье», выставленное в качестве нормы, имело четкие верхние и нижние границы, тогда как «соответствие» представляет собой никогда не достижимый горизонт. Оно не может быть полностью удовлетворенным и окончательным. Оно становится источником постоянного беспокойства и раздражения.

Люди оказываются вовлеченными в игру, где игрок является одновременно и скрипкой, и скрипачом. «Стремящаяся к соответствию личность ищет приятных, волнующих и захватывающих ощущений, но собирателем ощущений выступает само это тело и в то же самое время его владелец, охранник, тренер и режиссер. Две эти роли обладают изначальной несовместимостью. Первая требует полного погружения и самозабвения, вторая — отдаленности и трезвой оценки. Примирение двух требований представляет собой трудную задачу, и ее решение весьма сомнительно»[85]. Преобладание эротизма в современности вовлекает тело в такую игру знаков и меток, которая заставляет его прочитывать по-новому. «Вся новейшая история тела, — пишет Ж. Бодрийяр, — это история его демаркации, история того, как сеть знаков и меток разграфляет, раздробляет и отрицает его в его отличности и радикальной амбивалентности, реорганизуя его как структурный материал для знакового обмена наподобие вещей,

разрешая его способность (не совпадающую с сексуальностью) к игре и символическому обмену в сексуальность как детерминирующую инстанцию — инстанцию фаллоса, всецело организованную вокруг фетишизации фаллоса как всеобщего эквивалента»[86]. Можно согласиться с Бодрийяром в том, что тело оказалось в сети нового знакового режима, но едва ли все сводится к господству маскулинной символизации. Кроме того, возникает вопрос: можно ли описать эти процессы в современности, полагаясь исключительно на психоаналитический и политэкономический дискурсы? Похоже, что в настоящее время разыгрывается и обыгрывается не только мужское, но и женское начало, то есть в ход запущена двойная игра. Ведь пол и сексуальность могут существовать только через различие.

По Бодрийяру, мода, реклама, стриптиз всецело являют собой сценодраму эрекции и кастрации. Какой бы не применялся реквизит, сценарий везде один и тот же: определенная метка (надвинутая на глаза прядь волос или чулки с резинками на бедрах) получает силу знака перверсивно-эротического значения, которая пародирует кастрацию как символическую структуру неполноты. Эротическая мощь, например, образа резинки чулка на бедре возникает не от близости этой линии к реальному половому органу, а от того, что за безобидной меткой чулка оказывается не пустота, а полнота сексуальности, то есть голое бедро и, метонимически, все тело, превращенное благодаря этому в эмблему фаллоса, в объект — фетиш. Так и повсюду, эротизация заключается в выпячивании какой-то части разделенного чертой тела, фаллической фантазматизации всего, что находится за чертой в положении означающего, и в одновременной редукции сексуальности в роли означаемого. Эта структурная операция, по Бодрийяру, позволяет субъекту овладеть собой как фаллосом.

Фрагмент тела или все тело в целом как нечто фетишизированное может стать предметом самоотождествления или вторичного присвоения субъекта, способствуя исполнению желания. Браслет на руке или на ноге, пояс, колье, перстень задают ступню, талию, шею, палец как нечто «выпяченное». В конце концов, и нет необходимости в

видимой метке: эротичность всего тела в целом, в его «наготе», действует без всяких знаков и все-таки на основе фантазматического разделения, то есть разыгрываемой кастрации. Нога, палец, нос или какая-либо другая часть тела может функционировать как метафора пениса, но не в силу своей выступающей формы, а в силу своей фаллической валентности, представленной в качестве кастрированного пениса. За этим всем все является фаллосом, все разрешается в эквивалент фаллоса, даже если это женский половой орган. Тело делится не на мужские и женские символы — на глубинном уровне оно образует то место, где разыгрывается и отрицается кастрация, например, фаллично накрашенные губы. Накрашенные уста, полагает Бодрийяр, больше не говорят: функцией этих полуоткрытых-полузакрытых губ уже не является ни речь, ни еда, ни рвота, ни поцелуй. На месте этих всякий раз амбивалентных функций обмена, поглощения-извержения, благодаря их отрицанию, утверждается перверсивная эротико-культурная функция: губы завораживают как искусственный знак; накрашенные губы не говорят, не едят, их не целуют, они объективированы как драгоценность; их сомкнутость — помада служит своеобразным фаллическим признаком, который помечает губы и задает их в качестве «фаллической меновой стоимости»; эти выпяченные, сексуально набухшие губы образуют как бы женскую эрекцию, мужской образ, в котором угадывается мужское желание. Обнажаемое в бесчисленных вариантах эротического поведения тело женщины, полагает Бодрийяр, с очевидностью представляет собой явление фаллоса, объекта-фетиша, это грандиозная работа фаллической симуляции и вместе с тем повторяемое зрелище кастрации.

По-видимому, мужская символизация в этих случаях имеет место, но, с нашей точки зрения, имеет место и выведение в предел женскости, представленной крайне сексуализированной формой тела. Несомненно, что женская сексуальность обладает своей самостоятельной ценностью. Современные гендерные исследования стремятся вывести женскую сексуальность за границы концептуализирования на основе маскулинных параметров. Так, например, указывает Л. Иригарэ, женский аутоэротизм

отличается от мужского. Чтобы прикоснуться к себе, мужчина нуждается в посредниках — в руке, женском теле, языке и т. п. Такое самоудовлетворение всегда требует какого-то усилия. Женщина же способна «касаться себя» все время и непосредственно, поскольку ее гениталии — это две губы в постоянном соприкосновении. Женское наслаждение происходит более от прикосновения, чем от взгляда. Неправомерно утверждать, что у женщины нет сексуального органа. Их как минимум два и даже куда больше. «На самом деле наслаждение женщины и не должно выбирать, например, между клиторальной активностью и вагинальной пассивностью. Наслаждение от вагинальной ласки и не должно заменяться наслаждением от ласки клиторальной. Они обе, не перекрывая друг друга, приносят женщине наслаждение. Среди всего прочего ... Поглаживание грудей, прикосновение к вульве, расправление губ, трение о заднюю стенку вагины, щекотное касание шейки матки и так далее. Лишь немногие из наиболее специфических женских наслаждений»[87] . Женская сексуальность множественна, и множественна она, как представляется, не сама по себе, а благодаря взаимодействию с мужской.

В современности наблюдается высокая степень возгонки в женщине именно женскости. Тогда как, напротив, информационная эпоха своими технологиями стремится свести к нулю традиционные «формы» мужских усилий. На рекламных щитах в бесчисленных позах представляются размякшие или игривые женские тела, захваченные сексуальным порывом, лица женщин с приоткрытым ртом, в неге подающиеся вперед к предполагаемому партнеру. Очевидна подчеркнутость рта как эрогенного отверстия в теле. Реклама размечает женские тела так, чтобы всячески подчеркнуть женскую сексуальность, где за кадром стоит мужское. Само женское тело размечается таким образом, что в нем обнаруживается то женское, то мужское означающие. Взять, например, женский стриптиз — это танец, который в действительности предполагает двоих. Жесты, которыми танцовщица сопровождает свои действия обнажения и ласки, имитируют действия партнера. Зритель оказывается свидетелем скрытой сексуальной игры между мужчиной и женщиной. Поэтому стриптиз

может одинаково возбуждающе действовать как на мужчин, так и на женщин, смотрящих на «виртуальное» совокупление партнеров.

Но все же главная драма современности, с нашей точки зрения, обнаруживается в том напряжении, которое возникло между стремлением людей к подлинным отношениям и голым прагматизмом. Опасение вызывает ситуация с сексуальными отношениями между мужчиной и женщиной, в рамках которых любовь стала подменяться эротизмом, где игнорируется осуществленость опыта всего тела. Где производится инсталляция тела либертена. Всеобщая поточность тел создает эффект обратного действия, когда они не желают поддаваться всеобщей «логике движения». Но тело, которое на него не способно, оказывается порою зависшим в движении фуэте, во вращении на одном месте. Внешние потоки этому телу задают движения, но тело не хочет им следовать и вместе с тем не может двигаться куда-то самостоятельно. Оно оказывается способным только на то, чтобы поднять ногу для совершения шага, зависает и начинает кружение на одном месте, обнаруживая нехватку сил для дальнейшего движения вперед. Ему остается при этом только имитировать какие-либо действия, играя и разыгрывая того, с кем оно вступает во взаимодействие. Но в конечном итоге общие потоки одолевают его, вовлекая в плавание по течению, превращая в шизофренистическое тело — тело, которое слипается с другими телами. Информационное общество — общество отмененного усилия, отнятого технологиями. Но остались ли тела еще способные к действиям и взаимодействиям? Да. Как осталась сила самой жизни. Как осталась любовь, способная порождать самое существенное социальное взаимодействие — взаимодействие между мужчиной и женщиной. Время «пользователей» не отменяет фундаментальных человеческих отношений. Симптоматично для современности то определение любви, которое предлагает Лакан: любовь — это дарение того, чего нет, тому, кто не нуждается в этом. Нам кажется, что Лакан прав наполовину. У любящего всегда есть то, что он желает подарить возлюбленному. Это то, что составляет теплый горизонт его бессознательного. Он в состоянии осуществить дар для него самого

бесценного и подлинного — мир собственных первоощущений, воспринятых из детства. Фактически он дарит то, чем до конца не владеет сам, но дарит искренне тому, кто каким-то образом срезонировал на его внутренний мир. Мир, который обрекает его на особого рода одиночество.

Бауман пытается примирить «любовь» и «рассудок», говоря о том, что любовь нуждается в рассудке. Такова рецептура спасения современного мыслителя для современного человека. Но это примирение представляется проблематичным, и вовсе не потому, что отношения любви нацелены на ценностный порядок отношений, а рассудок — на пользу, хотя в определенном отношении это так. Дело в том, что любовь — мятежное чувство: оно склоняет то к безрассудному дару, то к бесконечному служению любимому, то к разного рода трансгрессиям по отношению к нему. Между тем, по Бауману, любить, как и быть нравственным, означает быть и оставаться в состоянии вечной неопределенности. «Любящий человек, как и обладающая моралью личность, дрейфует между терпимостью, которая чаще всего садится на мель безразличия, и собственническим порывом, который слишком легко и быстро разбивается о скалы принуждения; при этом и любящий, и нравственный субъекты не имеют других вод для плавания»[88]. В этом случае, рассуждает британский социолог, люди готовы принять любую помощь и, возможно, в первую очередь со стороны рассудка. Поскольку им приходится вырабатывать альтернативные курсы действий, просчитывать риски и возможности, выигрыши и потери. Они стремятся сделать все, что в их силах, чтобы предвидеть влияние своего поведения на благополучие объекта любви; они должны сравнивать и оценивать важность требований, которые не могут быть удовлетворены одновременно из-за недостатка имеющихся в их распоряжении ресурсов, и вычислить наилучший или наименее опасный способ распределения таковых.

Любовь действительно ставит человека в ситуацию неопределенности, причем такого порядка, что она может действовать разрушительно. О. Уальд с беспощадной достоверностью описывает последствия сильной

любви в «Балладе Редингенской тюрьмы», резюмируя, что все люди убивают существо, которое любят, то жестоким взором, то льстивым словом, трус убивает поцелуем, а смелый наповал мечом[89]. К этому надо добавить, что зачастую «убивается» в любви у людей то, от чего, возможно, действительно следует отказаться. Любовь способна трансформировать людей, изменяя их прежний облик и образ жизни. Но она требует больших усилий и душевных затрат, а нынешнее поколение настроено крайне прагматично и не желает запускать себя в растрату. Так насколько же разрушительная неопределенность любви в этой ситуации разрешима на основе рассудка? Библейская истина недаром гласит, что во многой мудрости много печали, умножающий ум умножает скорбь. Попытка Баумана рационализировать любовь наталкивается на предел, который задается самим рассудком. Те прерывы и неопределенности, которыми изобилуют отношения любви, не могут быть окончательно преодолены на уровне разума.

Действительно, неопределенность погружает человека в неприятное состояние душевного раскола, а беспросветная неопределенность воспринимается с ужасом и вызывает отторжение. Люди скорее могут принять друг друга лишь на ниве чувственных интенций и, прежде всего, интенций прощения и любви, то есть на уровне всего опыта тела, нежели на основе логизирования. Рассудок в пределе приходит к целесообразности экономии времени и сил, чтобы отказаться от бесконечных всё разъедающих объяснений, почему партнер совершает те или иные действия, и поиску действий, необходимых по преодолению противоречий. Людям постоянно приходится балансировать между техниками «догмы» и техниками «идиотизма», говоря словами Ларса фон Триера, автора известного кинофильма «Идиоты». Идиотами оказываются и те, кто постоянно совершает нормированные действия, и, напротив, те, кто постоянно играет, обыгрывая или разыгрывая других. Покуда же люди в своих действиях руководствуются действительно глубоким чувством и желанием, их поступки искренни, их действия находят оправдание. Любить и быть нравственным, это не значит твердо придерживаться норм или всецело отдавать-

ся чувственным наваждениям. Это значит постоянно испытывать беспокойство и совершать самоосуждение потому, что не все сделано для любимого и мы недостаточно нравственны по отношению к нему. Тем самым любовь, как и игра, служит высвобождению телесной энергии людей, но и превосходит последнюю, поскольку дает силы для постоянного конструирования мира людей во всем объеме их онтологического осуществления.

ГЛАВА 7

ТЕЛО, ЯЗЫК И ВЛАСТЬ

Несомненной находкой М. Фуко в толковании власти явилось открытие того факта, что власть, даже представленная в качестве знания, все же продолжает воздействовать непосредственно на человеческое тело. В «Истории сексуальности» он пишет, что воздействие власти прямо связано с телесными функциями, физиологическими процессами, ощущениями и удовольствиями. Ввиду этого тело необходимо визуализировать посредством анализа, для которого биологическое и историческое не сменялись бы как последовательные стадии, но были бы связаны с усложняющимся развитием властных технологий. Фуко ставит своей задачей построить «историю тел», которая объясняла бы, как в них инвестировалось наиболее материальное и витальное[90]. Власть создает и формирует послушное и эффективное для себя тело. Однако сам механизм этого воздействия требует еще своего прояснения, как, впрочем, требует прояснения и сам феномен «тела». Мы полагаем, что «приложение» власти опосредовано телесными практиками и техниками, воздействующими на взаимодействие людей. В этой связи предварительно внесем ясность в то, что мы понимаем под телом и телесными практиками, каким образом они реализуют себя в рамках той или иной социальности.

Функционирование любого общества осуществимо только в условиях определенным образом организованного пространства, в рамках которого происходит формирование человеческих тел и способов их совместного поведения. В связи с этим становится значимым понятие «опространствливание», поскольку общество мы рассматриваем не в привычных временных или исторических терминах, а в терминах событийного способа существования. Понятие «опространствливание» дает возможность преодолеть ограниченность «линейных» структур толкования взаимодействия и несубстанциалистски объяснить «места» и тела, как результат их взаимного конституирования. К этому необхо-

димо добавить, что данное понятие не дает замкнуться ни на Собственном, ни на Другом, а позволяет выявить совместный аспект взаимодействия, когда одна сторона не просто обнаруживает свою самость или воспроизводит Другого, но которая предстает как удвоенная Другим. И наконец, такой подход позволяет понимать тела не механически, а как следствие взаимодействия сил, и тем самым упразднять оппозицию тела с духом. Только обратившись к конкретным «местам», принимающим участие во взаимодействии, можно выявить, какой способ телесного собирания в-месте существует в том или ином обществе. Тела при этом оказываются не данными, но конституируемыми в ходе совмещения в рамках определенного места. В этом случае место — это и есть тело, ибо место суть точка схождения и расхождения взаимодействующих тел. Тогда тело не может быть самотождественным, но существует на переходе от одной совокупности навыков и умений к другой. Складываясь при этом в зависимости от ситуации то в одно тело, то в другое, являя тем самым разнообразные складки тела, тело действительно на-ходится в месте в том смысле, что оно ходит и действует благодаря другому телу, создавая тем самым место-нахождение. В этом смысле «тела», завязанные на другие «тела», совпадают с «телесными техниками и практиками», а власть совпадает с «волостью» или «областью» (о чем и свидетельствует русский язык) действия последних, ибо она располагается «между» взаимодействующими телами. Именно в этом плане проявление власти можно понимать нерепрессивно. Это значит, что власть не исходит из какой-либо одной точки, а покрывает область взаимодействия тел, то есть представляет собой пространство соорганизованных «мест» социальности, или, другими словами, практику собирания в одном «месте» каких-либо других «мест».

Данный подход помогает избежать натуралистических тенденций выведения «установки» людей непосредственно из пространства обитания. Ее следует выводить из той типики взаимодействия и складывающейся в ней совокупности телесных техники и практик, которые потом определяют поведение агентов социальности. Особенности «места» нельзя решительно связывать с жизненными реалиями и спецификой психического склада какой-либо груп-

пы или народа. В действительности определенное «место» формирует соответствующий характер поведения людей, который впоследствии отливается в определенные телесные техники и практики. Последние закрепляются в культуре и затем воспроизводятся бессознательно агентами социальности.

Здесь можно наблюдать определенную логику восхождения от «местности» к «сов-местности». Например, российские просторы рассеивают тела, что порождает обратную тенденцию по сплочению людей в «соборность». Со временем такой способ «собирания» людей начинает воспроизводиться благодаря уже имеющейся телесной практике. Само «прикосновение», если воспользоваться термином Ж.-Л. Нанси, которое при этом имеет место, необходимо трактовать не механически, а социально-топологически. Другой может действовать на расстоянии не просто на наше воображение или чувства, а собирая все наше тело. «Вливаясь» в него таким опосредованным способом.

Таким образом, избегая спиритуализации в толковании социальных процессов, мы предпочитаем описывать все их ракурсы в терминах телесности. В этом плане поведение понимается как выведение тела в совместности с другими телами. Взаимодействие тел подразумевает социальную нагруженность действующих тел, поскольку последние рассматриваются со стороны их определенных навыков и умений. При этом мы отмечаем, что умения, с одной стороны, находятся в телесных техниках и практиках, а с другой — в языковых структурах, которые как символические посредники организуют социальность в подвижное единство.

П. Бурдье отмечает, что через соответствующее распределение свойств социальный мир объективно представляется в виде символической системы, группового пространства, характеризующегося различными стилями жизни или, как мы говорим, способами поведения[91] . Мы не доходим до утверждения того, что будто только символические структуры производят социальные структуры. Но представляется неоспоримым, что в некоторых пределах символические структуры имеют исключительную власть конституирования, что сильно недооценивают некоторые социальные ученые. Социальное бытие не суще-

ствует само по себе, но существует в качестве воспроизводящегося целого благодаря различным стилям жизни, дискурсам и другим предустановленным символическим структурам, которые обладают силой власти.

Исторически первичной социальной структурой, сохраняющей и транслирующей образцы человеческих взаимодействий, являлась религия. Религия, по соображениям позднего Э. Гуссерля, представляет собой религиозно-мифическую установку, естественную каждому живущему человечеству. Тематизация мира как целостности в религиозно-мифической установке существует в качестве практической тематизации. Она служит построению счастливой мирской жизни для сохранения от болезни, судьбы, нужды и смерти[92]. Воспроизводство этой установки в культуре, по Гуссерлю, возможно только потому, что она обладает формой «идеальной предметности», то есть она не психична и не существует исключительно в сфере частного сознания, но существует в качестве объективно сущего для «каждого» члена сообщества в силу своей смысловой природы. Именно поэтому «идеальная предметность» обладает способностью удерживаться в настоящем, то есть транслироваться из поколения в поколение и быть актуальной для каждого из них[93]. Но насколько «идеальная предметность» отражает действительный процесс культурной трансляции, в которой передаются «слова», «тела» и «действия», такие разные в различных сообществах? Не есть ли это традирование не «идеальной предметности», а «предметной идеальности»? Такой «предметной идеальности», которая всегда обладает различными пространственно-телесными характеристиками.

В самом деле, церковь как «тело» социальности своими «практиками» и «техниками» служила и служит поныне посвящению в социальность. Говоря другими словами, она простраивает поведение людей, то есть способ выведения их тел в совместности с другими телами. Мы не случайно разделили «практики» и «техники», следуя тому делению, которое было задано Аристотелем. Он, как известно, разделял πραξις и τεχνη. Первое понятие у него подразумевало «самосовершенствование», а второе — знание, воздействующее на что-то внешнее. Опираясь на такое различие в понятиях, попробуем ответить на вопрос о

том, каким образом и через какие действия происходит конституирование «морального субъекта» в православии и католичестве. Или другими словами, каким образом происходит распознавание самого себя в системе предписаний в этих традициях? Очевидно, что в этом случае требуется усилие со стороны самого индивида, то есть требуется то, что Фуко называет «опытом самости». Ибо опыт есть совмещение «знания» и «можествования», в ходе которого только и возможно становление индивида. Опыт этот существует в форме «преображения» самого себя, что неизбежно поднимает проблему того, «как» это осуществимо. Следовательно, опыт не возможен вне определенных практик и техник. В этом плане, мы полагаем, возможно различение православной и католической Церквей: первая тяготеет к «практикам», вторая — к «техникам». В одном случае конституируется «пассивный» способ отношения к миру, в другом — «активный».

В католической и православной Церквах основой «посвящения» являются семь таинств, которые, по сути, представляют собой, в одном случае, некую условность действий, а в другом — род телесно оформленных моделей человеческого взаимодействия. Обе Церкви в качестве таинств принимают крещение, миропомазание, причащение, покаяние, священство, венчание и соборование. С психосоматической точки зрения крещение — это акт переструктурирования природного тела в окультуренное тело, который совершается через троекратное погружение в воду. В православии этот акт включает движение всего тела как бы под действием мира. Не случайна словесная формула, сопровождающая этот акт: «Крещается раб Божий (имя рек) во имя Отца, аминь, и Сына, аминь, и Святаго Духа, аминь». В католичестве эта формула произносится от лица обливанца: «Я крещу тебя (имя рек) во имя Отца и Сына и Святаго Духа». И само крещение производится через кропление и обливание.

Миропомазание в православии также имеет формулу говорения как бы со стороны мира: «Печать дара Духа Святаго», тогда как в католичестве — «Знаменую тебя знамением креста и утверждаю миром спасения во имя Отца и Сына и Святаго Духа»[94]. Так символическим способом тело «посвящаемого» научается организовывать свое поведе-

ние одновременно на трех уровнях: 1) слова или ритуальной формулы; 2) определенного действия; 3) и наконец, сообщенного мотива, ради которого действие совершалось. Таким образом, социальность передает принятые в ней способы поведения и говорения. Соответственно строится телесная осанка «смирения» в православии: сдержанное телесное поведение, характерное опускание глаз и умолкание при разговоре со «старшими» по чину, соблюдение личной дистанции.

Особое место в христианстве с социальной точки зрения занимает таинство покаяния. Согласно М. Моссу, исповедь представляет собой дисциплинарный институт, который стал в ходе эволюции исключительно достоянием священнослужителя. Использование исповеди было для духовенства важным элементом власти, и этим объясняется борьба, которую оно вело против непокорных мирян. «Отказ от индивидуального сознания — отказ в пользу наставника — есть, прежде всего, признак силы церкви»[95]. Мосс подчеркивает, что система исповеди тесно связана с системой покаяния и отпущения грехов, а через них — со всей моральной организацией обществ: моральные и искупительные свойства признания, исповеди, раскаяния суть социально значимые феномены. Какие бы истоки исповеди ни были, они должны быть связаны с той властью, которую приписывала себе церковь в отпущении грехов. Исповедь и отпущение грехов имели место особенно в двух случаях: обращение язычника, вступающего в церковь и отрекающегося от своих прошлых заблуждений, и признание важных и публичных ошибок, совершенных членами церкви. В дальнейшем возникает и частная исповедь. Возрастающая власть церкви, необходимость в более строгой дисциплине создавали все более действенные способы дознания и индивидуального контроля. В конечном итоге церковь делает личную исповедь непременным условием отпущения грехов и принуждает регулярно являться на исповедь всех своих приверженцев. Таким образом, окончательно формируется институт церковной власти.

Однако здесь требует прояснения характер этой власти, в особенности той власти, которая имеет место в исповеди. Главным в исповеди является слово. И слово не просто отлавливает «желание» исповедующего, который

тем самым подпадает под власть дискурса, как на то указывает Фуко. Здесь вершит себя особого рода власть слова. Ибо таинство исповеди как таинство слова предполагает самоотречение от себя, где оно является именно само-от-речением. То есть тем, что ведет нас от речи к чему-то иному. Самоотречение есть то же, что и самоотказ. Но «отказывать себе в притязании» и «отказывать в себе притязанию», замечает М. Хайдеггер, — это разные вещи. «Самоотказ» в последнем случае меняет свой смысл, ибо «само» грамматически выражает не субъект, а объект. И «притязание» оказывается уже не в предложном падеже, а в дательном. Слово становится у-словием вещи как вещи в том плане, что здесь обнаруживается то, что находится у слова или рядом со словом, поставленным нам в дар. Отказа от себя в точке разрыва между педагогикой и психогогикой в христианстве, о котором говорит Фуко, не происходит[96]. Самоотречение об-рекает себя на власть слова. Слово, наполняясь «предметной идеальностью», окончательно замыкает тело исповедующегося на определенный способ поведения, собирая воедино все пространственно-телесные компоненты «священнодействия».

М. Хайдеггер пишет: «Власть слова вспыхивает как условленье веществования вещи. Слово начинает светиться как собирание, которое впервые вводит присутствующее в его присутствие»[97]. Сказ и бытие, слова и вещи, событийствуя, помогают сбываться друг другу. В определенный исторический момент, как показал Фуко, государство начинает похищать исповедальную функцию церкви, практикуя в политической и административной сферах исповедальные технологии. Однако полностью умалить церковную власть не удается.

«Техника», в отличие от «практики», по Аристотелю, как знание включает отношение к вещам, являясь определенным схематизмом, соединяющим универсальные правила с частностями, когда они представляют собой «случаи». Тем самым «техническое» отношение к миру включает в себя и время. Вместе с тем и «практическое» отношение также обнаруживает причастность ко времени, но в этическом измерении. В самом деле, отношение к Другому в православии имеет характер, говоря языком

М. Бахтина, «ответственного поступка», которое возводит Другое в абсолют. Это отношение предполагает некоторый жертвенный порыв. Такое отношение противостоит эгоцентризму, ибо последний тяготеет к тому, чтобы вобрать всякое Другое и свести друговость на нет. Продуманный до конца жертвенный поступок есть такое дело, при котором движение Самотождественного к Другому никогда не возвращается к нему. Э. Левинас как бы продолжает размышления Бахтина[98] : в этом случае поступок предполагает совершенную «щедрость» движения Тождественного к Другому[99] . Следовательно, оно безучастно к благодарности Другого. Ведь благодарность выглядела бы как раз возвратом движения к исходной точке. Будучи абсолютной направленностью на Другое, жертвенность возможна лишь при условии «терпения», что в предельном выражении означает для совершающего его отречение от того, чтобы стать современником завершения своего дела. Здесь действие совершается без ожидания награды. То будущее, ради которого совершается такое действие, сразу же полагается как безразличное к своей смерти.

Жертвенность есть бытие к тому, что находится по ту сторону смерти. Терпение заключается не в том, чтобы обмануть свою щедрость, дав себе время личного бессмертия. Отречься от того, чтобы быть современником осуществления своего дела — значит предвидеть его «во времени без меня». Быть для времени, которое остается без меня значит осуществить переход во время Другого. Таким образом, жертвенность в православии открывает доступ к подлинному отношению к Другому. Вовлеченность в типику «соборного» взаимодействия с миром дублируется языком. В русской культуре, в противоположность англосаксонской, существует резкая противопоставленность глаголов «хочу» и «должен», так что велика предпочтительность высказываний, начинающихся либо с глагола «хочу», либо с глагола «должен», но не с глагола «могу», подразумевающего действие от первого лица. Происходит это из-за фигур речи, воспринятых из православия. Православие провозглашает религиозно-аскетический ригоризм, который достигается в монашестве через отречение от своей воли, смирение и хранение чистоты сердца. В какой-то момент этот ригоризм совершает отход от мно-

гообразия жизни, а католицизм с двумя моралями для совершенных и несовершенных (заповеди и советы), так же как и протестантизм с его мирской этикой повседневной честности, оказываются повернутыми к повседневности и практичными. Православие полагает, что истина в своем существе негибка и абсолютна, она не терпит умаления и полуистинности. Путь совершенствования есть путь узкий, и нельзя его расширять, поэтому в основных принципах не может быть сделок или уступок в сторону приспособления.

Но такая жесткая позиция может порождать желание не поступать по обязанности. Характерно в этой связи русское отношение к закону, которое формируется в повседневности в пику «государственной» и «церковной» позициям. Главной идеей закона по-русски является «предел», за которым лежит какая-то иная сфера жизни. Поэтому основная черта русского отношения к закону — это взгляд с той стороны предела, неподчинение этому пределу. В европейской культуре понятию «закон» противостоит понятие «беззаконие». Но в русской ментальности закону противопоставлено не нечто отрицательное, а нечто положительное, доброе. За сферой закона лежит более обширная область добра, совести и справедливости, хотя и строго не регламентированная. Закону формальному, юридическому противостоит «правда» — внутренняя справедливость, ощущаемая душой и совестью. Отмеченная черта отношения к закону сказывается в понимании «закона Божьего», которое принимает вид «двоеверия», то есть веры, разделенной между христианством и язычеством[100].

«Практическое» и «техническое» отношения к миру производит и различное отношение к «хозяйственной жизни» в обеих Церквах. Православие стало исходить из пассивного «хозяйственного аскетизма», а католичество принялось за реформирование социально-экономического устройства на основе этизации труда и «опыта» корпоративизма. В целом отношение «владения» миром в христианстве носит амбивалентный характер: с одной стороны, в нем утверждается: «Воззрите на птиц небесных, яко не сеют, не жнут, не собирают в житницы, и Господь питает их» (Мф. 6, 26) и «Имущие должны иметь, как неиму-

щие, и покупающие, как не приобретающие, и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся, ибо проходит образ мира сего» (I Кор. 7, 30 — 31). А с другой стороны — «не трудящийся да не яст» (II Фесс. 3, 10), «трудящемуся земледельцу первому должно вкусить от плодов» (II Тим. 2, 6). С. Булгаков в «Православии» в главе по хозяйственной жизни в этой религии отмечает, что православие исповедует гармоничную «онтологию» земледелия и фактически не выработало отношения к другим формам производства[101].

Между тем католицизм вырабатывает социальное учение, основой которого явилась энциклика папы Льва XIII «О новых вещах», вышедшая в 1891 году. XX век с его общественным развитием, революциями и войнами дал толчок дальнейшему становлению католической социальной доктрины. В основе кризиса современного общества католики видят несовершенство его политических и экономических основ. Возлагая вину за многие проблемы современности на «коммунизм» и «социализм», папа Иоанн Павел II не считает, тем не менее, капитализм системой, способной принести человечеству счастье. Напротив, по его представлениям «капитализм» извращает установленный Богом порядок, поскольку низводит человека до состояния орудия производства. Папа выступает с осуждением «общества потребления», которое игнорирует духовные запросы человека. Протестуя против капиталистической системы, папа считает неприемлемым утверждение, что поражение «реального социализма» оставляет капитализм единственной моделью экономической организации общества. Он отвергает ставку на исключительно экономические стимулы в развитии производства и общества.

Иоанн Павел II подчеркивает, что необходимо избежать того, чтобы «рыночные механизмы стали единственным отправным моментом совместной жизни», их необходимо подчинить «государственному контролю», который «делает действенным принцип общего предназначения земных благ». Частную собственность папа поддерживает как категорию естественного права и привлекает этический подход к проблеме, предупреждая против злоупотреблений собственников. Католицизм исходит из того, что человек, обладая собственностью, должен использовать ее

не для себя, а в интересах всех. Выражая критику в отношении ряда аспектов капиталистической системы, католицизм обращает особое внимание на проблемы рабочего движения. Уже в энциклике «О новых вещах» центральное место занимает «рабочий вопрос». В настоящее время Церковь признает «законность усилий трудящихся, настаивающих на полном уважении их достоинства и на большем участии в жизни предприятия», а также отмечается необходимость существования «серьезного объединенного движения трудящихся»[102].

Вне всякого сомнения, католическая Церковь во многом преуспела в утверждении позиций католицизма в рабочей среде. Почти во всех странах, где имеет место католическое вероисповедание, действуют профсоюзы, так или иначе ориентирующиеся на католическое социальное учение. Социальное учение католицизма содействовало развитию христианского рабочего движения. В энцикликах Папы, вместе с проявлением уважительного отношения к человеку труда, признается справедливость многих требований рабочего движения по поводу улучшений условий их жизни. Католическая догматика говорит о «классовой борьбе» и полагает неизбежным возникновение социальных конфликтов. Вместе с тем Иоанн Павел II осуждает характер борьбы, который исключает разумный компромисс. Наиболее приемлемым методом социальной защиты трудящихся католическое учение считает в политике реформ. Необходимость в них вызвана «неэффективностью экономической системы».

Таким образом, мы видим, что Церковь как социальный институт находится во взаимодействии с политической властью, то есть состоит в определенных властных отношениях с государством. Стало быть, она представляет собой власть, если следовать пониманию последней Фуко. Особенностью теории власти Фуко как атрибута отношений заключается в том, что власть в ней не субстантивируется, а рассматривается как результат взаимодействия сил, то есть как действительно социальный феномен. Сила не существует в единственном числе, она не может быть привилегией начальника или государства. Силе по определению противостоит другая сила. То есть сила выступает в качестве отношения. Она направлена не на какой-то

объект, но на возможное или актуальное действие. Власть, по Фуко, — это, с одной стороны, способность воздействовать на другие силы, а с другой — способность претерпевать воздействие. Здесь возникает вопрос: как возможно описать в терминах Фуко осуществление сопротивления власти в такой тотальной взаимозависимости сил? По Фуко, получается, что власть подобна сети, в которой равно запутаны все и одинаково лишены свободы передвижения. Мы полагаем, что власть продуцирует такие телесные техники, которые понуждают совершать те или иные действия.

Вместе с тем в социальности в пику к ним формируются практики, которые стремятся противодействовать этому воздействию. Наше сопоставление практик и техник двух Церквей подводит к выводу о том, что политической власти противостоит церковная власть, то есть одни властные техники противостоят другим властным техникам. Собственно власть и конституируется в точках противодействия этих практик и техник. При этом порождается своего рода баланс противодействующих практик, и потому власть являет собой некую экономику социальности. Церковь (религия) перестала быть единственной носительницей социальной памяти, но стала трансформироваться в социальный институт, определенным образом воздействующий на социальные отношения, вопреки прогнозам некоторых социальных ученых[103].

Рассматривая социальность не в качестве того, что «есть», а в качестве реализации определенной связи между людьми, необходимо иметь в виду, что она является существенным элементом конституирования политической реальности — и шире социальной реальности в целом. Отношения между людьми в социальном пространстве носят характер состязательности, конкурентности, борьбы. Такой род взаимодействия порождает политическую реальность. П. Бурдье говорит о том, что социальные дистанции «вписаны» в отношение к телу, к языку или ко времени[104]. К этому можно добавить, что социальность представляет собой не серую монолитную телесную массу, а отношения индивидов, организованных в группы, опосредованных общественными институтами. И потому вполне допустима постановка вопроса о том, в какой связи

находятся группа, язык и власть? Первоначально в традиционном обществе власть рассматривали на уровне государства (Платон, Аристотель), затем в эпоху развития индустриального общества на уровне выявления условий, порождающих государственную целостность (Кант, Фихте, Гегель). А теперь, в современности, когда обнаружилась множественность микрофизики власти, повсеместно охватывающая взаимоотношения людей, возникла необходимость ее аналитики в масштабах малых групп (Фуко, Делез, Бурдье и др.). Политика перестала быть уделом лишь отдельных людей, она стала повсеместна.

Социолингвистика была одной из первых в ряду социальных наук, которая соотнесла языковую и социальную структуры и тем самым предложила перспективу решения проблем, связанных с порождением социальной реальности. Социолингвистика, по крайней мере, в английской и американской традициях, сразу взяла крен в определении языка не в качестве знаковой системы, несущей в своей сердцевине грамматическую основу, а как «набор передаваемых через культуру моделей поведения, общих для группы индивидов» (Гринберг). Иными словами, языковые проблемы, исследуемые социолингвистикой, стали рассматриваться как проблемы социального поведения. В первой половине XX столетия большинство лингвистов игнорировало изучение внешних аспектов изменения и использования языка, сосредоточив внимание на внутренних свойствах языка как системы и структуры, а не как формы социального поведения людей. Единственной группой лингвистов (помимо таких представителей «антропологической лингвистики», как Малиновский и Ферс в Великобритании и Сепир и Уорф в США), продолжавших заниматься внешними аспектами употребления языка, были диалектологи. Однако даже они стремились ограничиться в своих целях стойкой исторической традицией, и их описание было почти без исключений ориентировано на выяснение того, что «сохраняется» в речи от старшего поколения.

Долгое время лингвистическое описание останавливалось на «предложении». Социолингвистическое же описание, как замечает Р. Белл, выходит за эти рамки, охватывая более крупные структуры, по отношению к которым

предложения являются их компонентами; и основное внимание сосредоточивает не на отдельных предложениях, а на взаимодействии говорящего и слушающего и на структуре более крупных текстов: бесед, речей, клятв, диалогов и т. п.[105] Одной из основных характеристик социолингвистики является ее упор на изучение использования языка социальными группами и внимание к экстралингвистическим аспектам коммуникации.

Социальная лингвистика исходит из того, что каждый индивид является членом нескольких различных типов групп; внутри каждой из них он обладает некоторым статусом, которому присущ больший или меньший престиж — влиятельность, придающая определенную весомость мнениям, высказываемым обладателем такого статуса. Каждому статусу приписываются определенные роли, структурированные и регулируемые правилами способы участия в деятельности группы. Для каждой роли имеются нормы поведения, которым индивид следует, причем некоторые из этих норм являются нормами языкового поведения — кодами соответствующего языка[106] . При этом язык рассматривается функционирующим в повторяющихся ситуациях, в которых роль, проигрываемая участниками, состоит частично в выражении соответствующего поведения посредством выбора соответствующего кода из языковых репертуаров индивидов. Существуют «первичные» и «вторичные» групповые отношения. Первичные социальные отношения реализуют себя, например, в сфере семьи, содержащей отношения «отец–мать», «сын–дочь», «брат–сестра». Аналогичным образом, вторичные группы — страна, магазин, промышленное предприятие — содержат такие отношения, как «правитель–подчиненный», «покупатель–продавец», «администратор–рабочий» и т. п. По Беллу, «первичные» отношения определяются долговременной пространственной близостью, характеризуются малым числом участников. Здесь имеет место согласие в целях, достаточная осведомленность и истинная оценка членов группы — они оцениваются сами по себе, по тому, чем они являются в действительности. С психологической точки зрения такие отношения демонстрируют обязательную «солидарность» установок и ценностей, что является первостепенным фактором при выборе и использовании кода.

«Вторичные» отношения, напротив, определяются пространственной удаленностью и недолговременностью, большим числом участников. Раздельные цели, внешняя или прагматическая оценка, ограниченное знание других членов группы и ощущение подавленности, вызываемое действием официального контроля над поведением индивидов, вовлеченных во взаимодействие, — все это, согласно Беллу, характеризует вторичные отношения, выражающие власть, а не солидарность. Мы видим, что тот тип метафизического бинарного мышления, который продолжает иметь место в социолингвистике, предполагает жесткое противопоставление солидарности и власти. Как если бы, например, отношения «отец–сын» в семье можно было рассматривать исключительно в терминах солидарности, и эти отношения были бы лишены наличия всякой властности.

Нам кажется, что и первичные и вторичные социальные отношения в равной степени чреваты властными и солидарными отношениями. Неправомерно противополагание «солидарности» и «власти», поскольку групповые взаимодействия имеют целью осуществления на основе определенных норм, с одной стороны, внешней безопасности и внутреннего согласия, а с другой — гарантирование порядка во время борьбы мнений и интересов. Данная социальная наука не лишена недостатков: она субстантивирует индивиды и группы, а также игнорирует значение институциональных форм, что дает, как нам кажется, узкое толкование власти. Представляется целесообразным дополнение социолингвистики социальной феноменологией и топологией, позволяющими увидеть конститутивную природу власти. Мы полагаем, что классические подходы не в достаточной степени учитывают пространственно-временной характер сложно устроенной социальности. Это значит, что социальные отношения, взятые в действительном приближении, суть не что иное, как телесные взаимодействия индивидов в определенных местах социальности, обусловленные определенным характером коммуницирования в данном обществе. Социальная топология открывает механизм совместного способа коммуницирования людей и позволяет определиться с его конкретной реализацией в условиях той или иной социальности.

Бурдье справедливо отмечает «вписаность» социальных дистанций в тело и язык. Но, как представляется, точнее в данном случае следует говорить о действии телесных и коммуникативных техник, которые здесь имеют место в качестве структур, опосредующих социальные отношения. Именно коммуникативные техники, содержащие схемы восприятия и оценивания, выражают состояние отношений с тем, что можно называть символической властью. Последнюю практику прежде всего нужно понимать как власть слов, которые могут определять вкусы тех или иных групп (например, через пары прилагательных: тяжелый / легкий или блестящий / тусклый). Слова также выражают или навязывают определенное легитимное видение мира. Они способствуют множественности воззрений на мир, и тем самым инициируют символическую борьбу. Коммуникативная техника ответственна также за продуцирование образа жизни или, точнее, образов жизни. Таким образом, коммуникативную технику следует понимать не как частную в ряду прочих, а как содержащую различные социальные умения, представленные, прежде всего, «образцами» того, что нужно говорить и слушать, а также — что нужно делать, согласно требованиям определенного общества. Социально значимое знание хранится в различных знаковых системах культуры, транслирующих набор прагматических установок. Иными словами, коммуникативная техника служит конституированию социальных связей в обществе.

Символическая борьба за восприятие определенным способом социального мира может принимать разные формы. «Объективно» она может проявляться через действия и представления, направленные на то, чтобы заставить видеть и оценивать те или иные реалии определенным образом. «Субъективно» — в стремлении индивидов изменять слова и названия, конструирующие социальную реальность. В политике мы обнаруживаем стратегии, нацеленные на внедрение нового конструирования социальной реальности через отказ от старой политической лексики или удерживание догматического видения через сохранение слов. Так, например, в политической реальности России привычное обращение к «народу» не так давно сменилось на обращение к «электорату», и вместе с тем вос-

производится уже утратившее своего референта выражение «рабочий класс». Политическая риторика изобилует разного рода лингвистическими приемами манипулирования: от использования эвфемизмов до опущения в предложениях перфомативного глагола и использования отвлеченных сложных существительных.

Символическую борьбу надо отличать от политической борьбы, но зачастую они оказываются тесно связанными. Ведь символический капитал, подчеркивает Бурдье, есть не что иное, как экономический или культурный капитал. Будучи признанным, символический капитал превращается в силу, воспроизводящую и усиливающую отношения, конституирующую структуру социального пространства. В конце концов, символический капитал способен просто приносить финансовые выгоды. Легитимация социального порядка по преимуществу происходит бессознательно, то есть без направленного действия пропаганды или внушения. Она проистекает из того, что агенты коммуникации применяют к объективным структурам социального мира структуры восприятия и оценивания, исходящие из этих объективных структур. Обладатели значительного символического капитала имеют возможность навязать свою шкалу цен, наиболее благоприятную для их собственной продукции. Происходит это в результате того, что они обладают квазимонополией на институции, официально устанавливающей, как в случае с образовательной системой, определенные ранги. Символический капитал может быть официально санкционирован, гарантирован и установлен юридически в результате официальной номинации, которая является актом присуждения определенного права или звания. Типичный результат действия «государственного интереса» — процесс кодификации, применяемый при таких операциях, как вручение диплома эксперта, доктора, юриста и т. д. Бурдье склонен в этой связи видеть в Государстве держателя монополии на легитимное символическое насилие, точнее — могущественного арбитра в борьбе за эту монополию.

Однако в символической власти необходимо видеть и позитивное начало. Прежде всего, потому, что любая социальная система возникает в результате коммуникации и уже в силу этого осуществляется благодаря знаково-сим-

волическим процессам, подразумевающим селекцию, то есть выбор необходимых фраз для данного случая. Социальные системы существуют из необходимости селективного согласования, а сама коммуникация осуществляется в том случае, если в ней осознается селективность сообщения. Ввиду этого происходит контингентность обеих сторон коммуникации, то есть возможность отклонения коммуникативно передаваемого предложения выбора. Это приводит к конфликту в социальной системе, который является ее неизбежной составляющей. Н. Луман замечает, что в этих конститутивных условиях выбор между «да» и «нет», содержащимися в языке, не может совершаться лишь только с помощью языка, поскольку последний содержит в себе обе возможности. Поэтому в каждом обществе кроме языка формируются еще и дополнительные учреждения, которые обеспечивают возможности селекции в необходимом объеме[107].

В традиционных обществах эта функция выполняется в основном благодаря «конструкциям реальности», выраженным в языке для удостоверения само собой разумеющихся естественных оснований. В развитых обществах, кроме этого, формируется потребность в том, что Луман называет символическими генерализированными коммуникативными средствами, в качестве чего выступает власть. Данные символические средства дополняют язык и управляют процессом передачи результатов селекции. Следовательно, они обладают функциями мотивации, поэтому коммуникативные символические средства возникают там, где способ отбора, осуществляемого одним из партнеров, одновременно служит для другого мотивационной структурой. Символические посредники обеспечивают связь между индивидами. Власть, обладающая символическими генерализированными средствами коммуникации, упорядочивает социальные ситуации и обеспечивает их сцепление. Власть при этом оказывается тем более эффективной, чем более она способна поставлять альтернативы действия.

Конституирование поля политического невозможно без институционального посредничества. В качестве такой институции, не утратившей своего социального значения и поныне, выступает церковь. Социальные ученые уже XIX века отмечали, что вера всегда существует в форме

социального института. Бурдье особенно подчеркивает, что в вере существует тенденция маскировать себя в саму институцию, а также маскировать и внерелигиозные интересы, связанные с ее воспроизводством. Иными словами, вера существует как бы в двух ипостасях: как собственно «сакральная» вера и как вера в саму институцию, которую зачастую принимают за религиозную веру. Ибо для воспроизводства религиозного содержания требуются определенные нормативные структуры, которые оказываются внешними по отношению к данному содержанию. Именно с этим «полем религиозного» начинает пересекаться политическая власть. По Бурдье, поле религиозного оказывается вовлеченным в широкое поле символического манипулирования, где церковные служители и политики как бы идут нога в ногу. Отчасти это, по-видимому, так и есть, но, как показывает опыт католической церкви (и здесь мы расходимся с Бурдье), последняя обнаруживает способность противостоять политической власти и оказывать на нее «гуманистическое» влияние. И дело здесь даже не столько во влиянии, сколько в том, что сама властность политики только и начинает конституироваться во взаимодействии с полем религиозного. Добавим к этому, что в настоящее время вера во многом основывается на сознательном выборе людей в сторону абсолютных добродетелей. Предлагаемое католической церковью социальное учение легче воспринимается именно с позиции здравого смысла. Наконец, сама церковь делает ставку скорее не на свое «сакральное», а институциональное начало. Ибо церковь является первичной институциональной хранительницей коммуникативных и телесных техник в традиционном обществе.

Когда мы говорим о «технике», то мы понимаем ее в качестве особо значимой конструкции социальных отношений. Остановимся отдельно на изменении статуса политической «техники» в современности. Связано это, прежде всего с тем, что изменилось положение человека в окружающем мире. В традиционном обществе он рассматривался в границах превосходящего его порядка: Космоса греков или Творения христианства. Он был лишен автономности и суверенного права на производство смысла. В рамках греко-христианской парадигмы активность человека распространялась лишь на область внутреннего

мира, на возможность управлять своими страстями. Современность показала, что мир, которым человек живет, а не в котором он живет, произведен им самим, и потому его ориентация направлена на внешний мир, на стремление изменить условия своей жизни. Соответственно, политика меняет свой характер. «Модернистский бунт, — пишет Ф. Бенетон, — означает, что политика присваивает себе божественную власть и власть клерикальную. Если конкретнее, проект модернизма означает, что политика перестает быть искусством, чтобы превратиться в технику»[108]. Традиция в политике видела деятельность во благо человека, современность же видит в ней рациональное устройство социального мира во имя человеческой эмансипации. С классической точки зрения политика оказывалась за пределами разума, с точки зрения современности — политические проблемы имеют рациональное решение. Отсюда стремление философии рационализировать политику, придавая ее манифестациям инструментальный, а то и воинствующий характер. Политический дискурс приобретает форму программ и манифестаций, которые призваны не сохранять какое-либо положение вещей или сообщать о них истину, но откровенно или подспудно убеждать.

Если мы исходим из того, что современная политика перестала быть искусством, а превратилась в технику, то необходимо понять, насколько политика обусловливает другие виды деятельности и какой отпечаток она накладывает на совместный образ жизни людей. Бенетон отмечает, что политическая власть не является «социальной подсистемой», похожей на другие, она обладает особенным статусом, поскольку управляет «системой» в целом. «Политика по своей природе носит объединяющий характер, но не потому, что призвана все поглотить, а в том смысле, что она касается политического сообщества в целом, она определяет способ жизни сообща, закладывает основания общей жизни, обуславливает все остальное»[109]. Ибо именно от политики зависят гражданский мир и внешняя безопасность. В обычных ситуациях не осознается, что вся жизнь в обществе зависит от политических условий, но это выступает наружу, как только возникают какие-либо социальные или политические осложнения.

Кроме того, политическая власть определяет остальные виды деятельности либо для того, чтобы обеспечить им законные основания существования, либо для того, чтобы произвольно управлять ими.

После М. Фуко принято думать, что власть формирует послушное ей тело, используя такие властные техники, как физическое наказание, заключение, повторение урока, наблюдение. Точкой приложения власти является тело, и именно она инвестирует тело, которое оказывается поднадзорным и определенным способом эксплуатируемым. Мы полагаем, что, скорее всего, существует своеобразный экономический способ соотношения между техниками подавления и техниками свободы. Экономика власти требует установления какого-то баланса между этими разнонаправленными техниками. Ведь послушное и инертное тело в конечном итоге не продуктивно, и, напротив, чтобы быть более эффективной и результативной, власти необходимо задавать какой-то веер свобод, представленный определенными практиками. В противном случае, то есть в случае с тоталитарным режимом, в социальности начинают вырабатываться в пику формальным и неформальные виды практик, противостоящие официальным[110].

Недаром современная политологическая наука прописывает свою проблематику через следующие противопоставления: субстанциальной политике противопоставляется процессуальная политика; политике, понимаемой как искусство на службе общего блага, противопоставляется политика, понимаемая как совокупность технических приемов на службе человеческих свобод. Необходимо понимать, что основанием политики выступает уважение суверенных индивидуальных воль. К. Касториадис справедливо замечает, что то, что до сих пор называлось политикой, почти всегда было соединением различных форм деятельности, господствующей из которых была манипуляция, рассматривающая людей в качестве вещей и основанная на признании их собственниками, наделенными стандартными реакциями. «То, что мы называем революционной политикой, есть praxis, избирающий своим объектом организацию и ориентацию общества в направлении всеобщей автономии и признающий, что последняя предполагает радикальную трансформацию общества. Она

будет возможна лишь тогда, когда будет открыт путь для автономной активности людей»[111] . Политика, ориентированная на индивидуальные воли, служит правам человека, а не абстрактному общему благу. При этом нужно понимать, что безграничная свобода индивида подрывает саму свободу. В этом случае не обойтись без вопроса об общем благе. Поскольку если идея блага субъективна и произвольна, то во имя чего, замечает Бенетон, кто-то должен уважать понятие блага, составляемое другим? Равно как и если воли суверенны, то почему кто-то должен ограничивать свою волю уважением воли другого? Если каждый преследует лишь свое собственное благо, то политическое сообщество неизбежно разрушается. Нам кажется, что сама постановка и разрешение этих вопросов возможны только на ниве преодоления крайностей объективизма и волюнтаризма, на основе обращения к социальным практикам.

Так, Э. Гидденс, преодолевая крайности обращения к опыту индивидуального актора, с одной стороны, и существованию какой-либо социетальной тотальности — с другой, предлагает обращаться к социальным практикам, упорядоченным в пространстве и времени. В самом деле, социальные действия людей цикличны подобно некоторым самовоспроизводящимся природным явлениям. Следовательно, они не создаются людьми, а лишь постоянно воспроизводятся ими теми же способами, посредством которых люди реализуют себя в качестве акторов. Данная активность людей не отрицает осмысленности в их деяниях. «Целостная последовательность практик предполагает рефлективность, однако последняя возможна лишь в условиях последовательной непрерывности этих практик, которая и позволяет воспринимать их отчетливо "тождественными" друг другу во времени и пространстве»[112]. «Рефлективность» здесь толкуется не по линии «самосознания», а в плоскости потока социальной жизни, то есть в контексте пространства-времени. Между тем, отличая социальную структуру от социальной системы, Гидденс структуру, связанную с социальными практиками, видит вне пространства и времени. «Структура, как регулярно воспроизводящиеся "наборы" правил и ресурсов, — пишет он, — существует вне времени и пространства, про-

является в памяти индивидов в виде «отпечатков» социальной практики и отличается “отсутствием субъекта”»[113]. Социальные системы, обладающие структурными свойствами, напротив, по Гидденсу, существуют в виде воспроизводимых в пространстве и времени ситуативных действий субъектов деятельности.

Мы полагаем, что жизнь общества — это его «бытие» и «время». Не в том смысле, что его существование протекает в бытии и во времени, а в том смысле, что оно само *производит и воспроизводит* бытие и время своими практиками. Общество само «есть» бытие и время, оно представляет собой их со-бытие. И эта событийственность имеет место, а это место есть «тело», причем «социальное тело», которое существует в качестве результата совмещения различных практик социального мира. В обществе «есть» лишь то, что может иметь место в качестве производимого или воспроизводимого в нем объекта. Поскольку дело обстоит таким образом, то можно допустить вообще отказ от категорий «бытия» и «времени», поскольку приходится иметь дело с уже временящейся воплощенностью. Между тем мы продолжаем употреблять в разговоре данные категории, причем прежде всего временные, тогда как при этом речь идет о разного рода телесностях, о тех или иных воплощенных в культуре формах. Значит, необходимость в них есть, и она продиктована наличием структур, которые предшествуют телам в качестве порождающих их действия начал, в качестве того, что существует «до», «во время» и «после» них. Речь идет о содержащихся в культуре «практиках», благодаря которым и существуют воспроизводящиеся элементы общества. Мы полагаем, что внутри той или иной социальной практики (производительной, религиозной, политической и т. п.) имеют место коммуникативные и телесные техники, которые служат их воспроизводству.

Мы разделяем мнение Гидденса о том, что под «субъектом деятельности» следует понимать личность, соотнесенную с телом, которое имеет пространственно-временные характеристики[114]. «Субъекта деятельности» он наделяет практическим и дискурсивным сознанием. Нам кажется, что предпочтительнее в данном случае говорить о субъекте, как о таком деятеле, который способен актив-

но пользоваться коммуникативными и телесными техниками[115]. Деятельный субъект характеризуется способностью индивида «вносить изменения» в ранее существовавшее положение дел или ход событий. А эта способность есть не что иное, как властная способность. Власть Гидденс определяет как способность к преобразованиям, где ее действие рассматривается не с позиций намерения и воли или социальной общности. Власть в рамках социальных систем, существующих в качестве пространственно-временной протяженности, предполагает регулярные отношения автономности и зависимости между индивидуальными акторами или коллективами в поле социального взаимодействия.

Но тел вообще не бывает, есть тела мужские и женские, производимые и воспроизводимые в качестве таковых социальными отношениями. Люди имеют пол не потому, что рождаются с определенным типом тела, а потому, что в обществе имеются многочисленных нормы, ценности и институты, поддерживаемые властью, которые делают возможным обладание определенным полом (гендером)[116]. Но поскольку, согласно социальным теориям, пол оказывается *сконструированной конструкцией*, то тогда представляется возможным говорить и о переконструировании половых отношений, созданных в условиях маскулинного общества, где женское было репрессировано. Причем последнее требует введения новых телесных техник и практик. Здесь речь может идти не только о противостоянии власти, но и о простраивании конструктивных действий в поле социального в целом.

ЧАСТЬ II

КОММУНИКАЦИЯ И КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ В ОБЩЕСТВЕ

ГЛАВА 1

СМЫСЛ В СОЦИАЛЬНОСТИ

Человек всегда живет уже внутри понятых им отношений, в некоторой досознательной области, которую возможно понимать только из совместной практики людей. Человек действует в осмысленном пространстве, он определяем смыслом совместных действий, не сводимых к следованию правилам. Взаимодействие понимается не по конечным состояниям, а из него самого, то есть из того «между», которое воплощенно в телесностях. Ибо человеческое тело — это конкретное, фундированное исторической и природной ситуацией бытие. Это «между» и конституирует со-мысл, порождая область досознательного. Последнее же есть то, что, по Э. Гуссерлю, является областью жизненного мира, включающего язык, жесты, способы производства, институты, обычаи и т. д. Социальность — это межтелесность (М. Мерло-Понти), где телесность есть воплощенное сознание. А со-знание здесь — это знание, разделенное с другими. В отношениях людей мы не обнаруживаем первичности рефлексии, ибо в реальности человек как социальное существо не творит, а воспроизводит и преобразует. То есть человеку приходится действовать в предзаданном осмысленном поле социальности. Общество, говоря языком Хайдеггера, действительно об-речено на смысл, оно всегда уже оказывается охваченным «речью» своей культурной традиции, или, другими словами, совокупностью социальных техник, которые определяют поведение людей.

Социальный аспект смысла заключается как раз в его изначальной предпосланности, которая задается не про-

сто языком или всей знаково-коммуникативной системой общества: мифы, символы, нарративы, дискурсы, тексты и интертексты, но, как мы полагаем, также и действием телесных техник. Смысл предпосылается обществом, и он же конституируется в сети тех отношений, которым повелительно предшествует. Н. Луман справедливо замечает, что «...смысл — это продукт операций, использующих смысл, а не какое-то свойство мира, обязанное своим происхождением какому-либо творению, учреждению или источнику»[117]. Наличие телесных и коммуникативных техник в обществе не отменяет того обстоятельства, что всякое взаимодействие как осмысленное взаимодействие выступает в качестве конструируемой конструкции, в тот или иной момент актуализируемой при переходе от одного положения дел к другому. Данные существенные социальные техники задают пространственно-временные рамки социального мира. И общество характеризуется не тем, что оно удерживает идентичность этих техник, которые отличают одно общество от другого, а способностью их воспроизводить в процессировании смысла. То есть телесные и коммуникативные техники существуют не в качестве структур, а в качестве рекурсивных процессов.

Традиционно социальные ученые процессирование смысла связывают с языковой коммуникацией, но обеспечивается ли рекурсивность смысла исключительно словесным способом или знаковыми системами в целом? Луман замечает, что в коммуникативном порождении смысла рекурсивность обеспечивается словами языка, которые в некотором множестве ситуаций могут использоваться как одни и те же. Нам интересно, что одновременно с этим Луман размышляет и о том, что «...существуют и области, которые как воспринимаемые вещи могут обогащаться социальным смыслом, не будучи в состоянии выполнять соотнесенную с языком функцию координации — здесь можно вспомнить о сакральных объектах или о людях в состояниях транса (пророках, «медиумах»), которым приписывалась одержимость духами; о королях, монетах, футбольных мячах. Также и тот особый способ, с помощью которого мы идентифицируем свою «родину», не может восходить к одному лишь языку, а поэтому его и нельзя адекватно выразить в языковой форме. То же самое имеет

значение и для пространственных отношений, упорядочиваемых посредством архитектуры, а также для смысла действий. Речь непременно идет об основной функции упорядочивания в момент (и только в момент) актуализации имеющихся в распоряжении рекурсий»[118]. Размышляя таким образом, Луман ищет смысл не в воплощенных формах культуры, но именно в способе реализации рекурсии, однако, тем не менее он обращается к телесным «объектам» и «состояниям»: пророкам, монетам, мячам. Список этих воплощений без труда можно было бы умножить. Та же самая идентификация «родины», как нам представляется, оказывается также запечатленной в осанках тел народа, в складках его лиц. Ибо трансляция значимых культурных смыслов для общества происходит через слово, действие тела и мотива его действия.

В процессировании смысла заключена операция по различению, ибо всякий смысл (со-мысль) подразумевает и регистрирует себя самого и другого. Можно согласиться с Ж.-Л. Нанси, что смысл всегда разделяем, сообщаем, коммуницируем, то есть по определению совместен. Смысл составляет отношение к себе как соотнесенному с другим. «Смысл смысла — начиная с “эмпирического” и кончая всеми другими смыслами — в том, чтобы подвергаться воздействию извне, быть под воздействием внешнего, а также в том, чтобы самому воздействовать на внешнее»[119]. Совместность уже подразумевает отчетливое разделение смысла, в результате которого зарождается со-общество. Теперь к чему бы мы не подошли, к сообществу любящих, семье, церкви или суверенной нации, они представляют себя как то, что конституирует себя в самоприсутствии: смысл связи, то есть сама эта связь, предшествует связности, в силу чего обе они являются чисто со-временными друг другу, будучи чем-то единственно внутренним, повернутым к самому себе. Люди существуют со-обща, со-вместно с другими. Это «со» подразумевает наличие внешнего, причем такого внешнего, которое не сводится к «нахождению рядом» или «рядоположенности». Логика этого «со» представляет собой логику внутренне-внешнего. Это логика того, что не располагается полностью ни в области чисто внутреннего, ни в области чисто внешнего. Это логика предела, того, что пребывает между двумя или множеством.

Нанси доходит до того, что возводит единство людей, совершающих путешествие в одном купе, до идеальной модели совместности. Несколько человек оказываются случайным образом рядом друг с другом. Между ними нет никаких отношений. Но они равным образом составляют совокупность в качестве пассажиров данного поезда, пребывающих в одном пространстве и в одно время. Они находятся в промежутке между отъединенностью «толпы» и связностью «группы», будучи каждый раз близкими к превращению в одну или в другую. Подобное «со-бытие» выступает в качестве открытости как отношению, так и отсутствию такового.

Эта открытость связи с несвязностью, по Нанси, является обращенностью сингулярностей друг к другу. Понятие «сингулярности» подчеркивает здесь то обстоятельство, что открытости подвержены не только индивиды, но и целые коллективы, социальные институты и дискурсы, причем подвержены как в своих индивидуальных проявлениях, так и между собой. Сингулярность подразумевает также то, что способно каждый раз заново образовывать точку экспозиции, прочерчивать пересечение пределов, в направлении которых осуществляется всякий раз акт открытия. Логика предела (передела) означает пребывать «обращенным к ...». Эта обращенность у Нанси предшествует пребыванию «лицом-к-лицу», она предшествует разглядыванию и присвоению. Обращенность существует до любой идентификации, сингулярность не является идентичностью, она есть сама обращенность в ее точечной актуальности. Это не означает, что нет вообще ничего «собственного», но означает скорее, что любая самоданность дана как обращенность. Данный способ бытия или существования означает, что нет всеобщего бытия и общей субстанции, но есть бытие-в-месте. Этот способ бытия дает качественно специфичному — личности, группе, собранию, обществу, народу и т. д. — состояться, открывая себя. Мы видим, что французский мыслитель социальную сингулярность (совместность или групповое отношение), равно как и смысл, сводит к «взаимообращенности» и без внимания оставляет то, что обуславливает их функционирование. Обуславливают же их телесные и коммуникативные техники.

Социальные техники возникают в виде посредников группового поведения людей. Поэтому представляется важным

разобраться в том, что же такое группа, и насколько корректно сводить ее до такого единства людей, как пассажиры в купе, как это делает Нанси. Человек действительно всегда принадлежит к какой-то совокупности групп: семье, трудовому коллективу, классу, народу и т. п. Под группой мы понимаем социальную систему, состоящую из людей, находящихся во взаимодействии, среди которых есть чувство единства и специализация ролей. Тем самым группа занимает промежуточное положение между массой или толпой и бюрократией (Э. Асп)[120] . В толпе превалирует взаимодействие, в бюрократии — специализация ролей. Поэтому необходимо различать «массу», «толпу» и «группу».

Американский социолог Г. Блумер предложил следующее групповое различение: толпу, массу и общественность. При этом толпу можно разделить на четыре основных типа: случайную, обусловленную, действующую и экспрессивную. Примером первой может служить уличная толпа, возникающая во время дорожно-транспортного происшествия. «Толпа зевак» существует обычно недолго, как правило, не имеет никакой организации и не испытывает чувства единства. Индивиды вступают в слабую связь друг с другом и поэтому не способны к какому-либо коллективному действию. «Обусловленная толпа» схожа со случайной, но она может возникать и действовать в установленных и упорядоченных формах. Такова толпа футбольных болельщиков, которая характеризуется определенной степенью упорядоченной деятельности. «Действующая толпа» характеризуется наличием определенной цели и направленной деятельности. Примером в данном случае является линчующая толпа. Для «экспрессивной толпы» характерно возбуждение, выраженное в физическом движении, предполагающем снятие напряжения, достижение эмоциональной разрядки и отсутствие какой-либо цели (танцующая толпа).

«Масса» не предполагает совместного действия. Она может быть составлена из индивидов, следящих за каким-либо событием по телевидению или прессе. Под «общественностью» понимается группа людей, которые сталкиваются с какой-либо проблемой, разделяются во мнениях относительно подхода к ее решению и вступают в дискуссию, посвященную этой проблеме. Таким образом, для общественности необходимо наличие проблемы, дис-

куссии и коллективного мнения. Особенно обращает на себя внимание так называемая «действующая толпа». Она возникает спонтанно и живет сиюминутным настоящим. Ее нельзя рассматривать в качестве общества или культурной группы, так как она не имеет традиций. У действующей толпы нет и признаков общества, то есть установленной социальной организации, разделения труда, структуры установленных ролей, набора норм и нравственных предписаний. Действия этой толпы основываются на пробужденном порыве.

З. Фрейд в работе «Массовая психология и анализ человеческого "Я"» делает заключение, что в толпе у индивида проявляются первичные сексуальные позывы, которые в обычных условиях оказываются вытесненными (под воздействием социального страха)[121] . Фрейд выделяет четыре основные особенности толпы. 1. Появление чувства силы и анонимности. Находясь в толпе, индивид испытывает чувство неодолимой мощи, которая позволяет ему предаться первичным позывам. Благодаря анонимности и безответственности толпы происходит исчезновение чувства ответственности за свои поступки, которые индивида сдерживают в обычных условиях. 2. Растворяясь в толпе, индивид освобождается от чувства вины за действия, которые он в одиночку совершить бы не решился. 3. Повышение эмоциональности восприятия действительности. Толпа импульсивна, изменчива и легковерна, она немедленно доходит до крайности. Высказанное предположение может мгновенно перерасти в непоколебимую уверенность, апатия — в дикую ненависть. 4. Повышение групповой внушаемости и снижение эффективности действий механизмом контрвнушения. Таким образом, индивид в толпе теряет обычное критическое восприятие и самоконтроль. Как только он вступает в контакт с другими членами толпы и проникается тем коллективным возбуждением, которое господствует над ними, прямо и непосредственно он откликается на замечания и действия других, вместо того, чтобы критически принимать их, как в обычных условиях.

Но люди движимы не только общей телесной энергией. Их поведение также, что существенно именно для группы, организуется через взаимодействие ее членов, различающихся ролями. Согласно Р. Шиндлеру, группа

состоит из *лидера*, который способен сплотить группу и побудить ее к совместным действиям, *эксперта*, генерирующего идеи, *пассивного члена* группы и, например, *оппозиционера*, выступающего против лидера. Именно их взаимодействие превращает группу в процессуальное единство различных. Но необходимо иметь в виду то, что членам группы приходится действовать и взаимодействовать в качестве телесных субъектов в каком-то месте и конкретном времени. Вышепредставленные исследователи не учитывали эти необходимые параметры для изучения группового поведения людей. Исследования Дж. Морено, К. Левина и П. Бурдье обращены к прояснению конкретных социальных координаций взаимодействия людей.

В рамках своей социометрии Морено формулирует представление о динамичном «месте»: одна и та же вещь не может сохраниться, ни размножиться; в мире есть только переходные стадии от одного локуса к другому[122] . Групповое отношение в психодраме у Дж. Морено запускается на основе игрового и спонтанного действия. Левин индивидуальное и групповое поведение людей истолковывает из того «жизненного пространства» или психологической среды, он называет его «полем», в котором оно разворачивается. Поле как жизненное пространство определяется, во-первых, так, чтобы в любой конкретный момент времени оно включало все факты, которые обладают *существованием*, и исключало те, которые не обладают существованием для изучаемого индивида или группы. Во-вторых, различные части жизненного пространства поля являются *взаимозависимыми*. В-третьих, жизненное пространство длится во времени и видоизменяется событиями, являясь продуктом истории, но только *современная* система может оказывать воздействие в любое время[123] .

Развивая эти идеи, П. Бурдье предлагает рассматривать социальное пространство общества через совокупность однородных полей, которые выступают в качестве системы позиций, определяемых своими диспозициями. И действительно, людей без позиций не существует. Например, мужчины и женщины взаимодействуют друг с другом в качестве «мужа» и «жены» (являя тем самым один *смысл* своих отношений), или в качестве «руководителя» и «подчиненного» (второй *смысл*), или в качестве «поку-

пателя» и «продавца» (третий *смысл*) и т. д. Совокупность этих со-мыслов задает осмысленное поле социальных отношений, которые объективируясь превращаются, как было показано выше, в социальное пространство.

Социальные техники нельзя понимать исключительно в качестве темпорализованной системы, которая «предшествует» и порождает все возможные «после». Смысл являет себя во времени и во всякое время, его можно трансформировать во временные различения (прошлое — как уже не актуальное, будущее — как еще не получившее актуальность). Но смысл так же являет собой пространственность как воздвижение «разно-ликих», поскольку смысл предполагает совмещение различных простирающихся в отношении друг друга «со-стояний» тел. Эти совмещения порождают современности. Делая акцент на временном измерении смысла, Луман полагает, что это позволяет отойти от «вещного» закрепощения социальности[124].

Однако пространственное измерение необходимо рассматривать динамическим способом, в качестве действительно стабильной динамичности. А что касается «вещного закрепощения», то за этим процессом нельзя просмотреть важный процесс опространствливания смыслов культуры, который задает механизм становления образцами. Смысл может репродуцироваться лишь как событие. Смысл можно отзывать одновременно с двух сторон его формы, что позволяет говорить о пространственно-временном оперативном его измерении. Возникновение смысла возможно лишь при актуализации некоторого различия, на другой стороне которого всегда может быть нечто необозначенное. Классическая метафизика субстантивировала сущее, представляя его в форме вещи. Время в этом случае указывало на «первоначало», которое при всех изменениях актуализируемых различий оставалось одним и тем же. Понимая «сущее» в качестве осмысленного мира, мы способны открыть его действительное пространство-время, как процесс совмещения и размещения, складывания и раскладывания различных элементов социальности, в котором основополагающее значение играют телесные и коммуникативные техники. Последние опосредуют групповые отношения людей.

ГЛАВА 2

«РУКОПОЛОЖЕНИЕ» МИФОМ

Согласно социальной феноменологии и топологии, решение проблем «коммуны» лежит в области коммуникации, общины — в общении. М. Мерло-Понти подчеркивает, что по отношению к социальному «речь идет в конечном счете о том, чтобы выяснить, каким образом оно может быть сразу и “вещью” и “значением”»[125]. Мы полагаем, что такая постановка вопроса неизбежно ведет к рассмотрению опосредующей роли знака (языка) в конституировании социальности.

Э. Гуссерль, находивший радикальное отличие естественной установки от трансцендентальной, утверждал, вместе с тем, что фактически они сообщаются и обязаны друг другу и что любой факт сознания содержит в себе трансцендентальное. Понятие «интерсубъективности» призвано было утвердить действительное отношение между фактом и сущностью, открывая его в реальной коммуникации субъектов в рамках исторического пространства. Различие культур в этой связи обнаруживается в различии характера коммуникации в определенной среде, в ходе которой происходит конституирование того или иного мира, того или иного рода социальности. Исторический релятивизм, предполагающий понимание того, что протекание времени и конституирование бытия в тех или иных социальных континуумах разнится, определяется посредством таких понятий, как «субуниверсы» у У. Джеймса, «интерсубъективность» и «жизненный мир» у Э. Гуссерля, «бытие-в-мире» М. Хайдеггера, «эпистемы» у М. Фуко, «жизненные формы» у Л. Витгенштейна, «область конечных значений» у А. Шюца и т. д.

Выходя за рамки того, чтобы утверждать первичность либо «опыта тела», либо «опыта культуры», Мерло-Понти отмечает, что индивидуальная драма предполагает уже вписанные в институциональное целое роли, а значит, со времени своего появления на свет ребенок приступает к расшифровке культурных значений, что сразу же обобща-

ет его индивидуальную драму до драмы его культуры. С другой стороны, любое символическое сознание строится на основе того, что было или не было прожито ребенком, так что любая деталь сугубо индивидуальной его истории вносила какой-то вклад в тот собственный смысл, который обнаруживался, когда он думал и поступал до этого сообразно установкам своей культуры. Совершая в конце концов переворот во взаимоотношениях с ней и достигая выражения значений собственной речи и собственного поведения, он обращает в культуру собственный опыт вплоть до самых интимных его секретов. Таким образом, социальное представляет собой поле со-бытия и универсального праксиса, в котором язык выступает в качестве носителя человеческого со-держания.

Исторически миф оказался первым языком описания, который, благодаря своей исконной символичности, послужил удобным средством для выражения и передачи из поколения в поколение вечных моделей личного и общественного поведения, неких сущностных законов социального и природного космоса. Дж. Вико был первым, кто сопоставил миф с языком и положил начало современному исследованию мифа в аспекте социальной семиотики, которое восходит к К. Леви-Строссу и Р. Барту[126] . По Вико, миф — это язык «общий для всех наций: он единообразно понимает сущность вещей, встречающихся в общественной человеческой жизни, и выражает их в стольких различных модификациях, сколько различных аспектов могут иметь вещи». Миф находит выражение в пословицах, максимах простонародной мудрости. Вико же описал и знаковый механизм порождения мифа, показав, как значения слов, «взятые человеком у тел и телесных свойств», переносятся на предметы «ума и души». Порядок идей, согласно Вико, должен следовать за порядком вещей, порядок же вещей человеческих следующий: сначала были леса, потом — хижины, затем — деревни, после — города, наконец — академии. Так, в латинском языке вся основная масса слов имеет лесное или деревенское происхождение. Например, слово lex первоначально означало сбор желудей; потом lex стало означать сбор овощей, почему они и были названы legumena; затем lex стало означать собрание граждан, то есть публичный парламент;

наконец, собирание букв и составление из них связки в каждом слове было названо legere — читать.

Существуют возражения относительно того, что миф является языком, однако необходимо иметь в виду, что миф является транслятором социально значимого знания и поэтому является знаково-символическим слепком социальной онтологии. Языковая онтология Хайдеггера проясняет ситуацию[127]. Развивая гуссерлевское понимание интерсубъективности в направлении феноменологической герменевтики, он отмечает, что язык дает о себе знать прежде всего в речи. Но для речи нужны говорящие, которые скорее сами присутствуют в своем говорении, при том, на что они об-речены. В области языка открывается многосложность элементов и взаимосвязей, чье единство, по Хайдеггеру, обусловлено «разбиением» (понятие, которое надо истолковывать в смысле «разбиения сада», что значит: разметить, вскопать, посадить саженцы). Разбиение — область размеченного места говорящих, или, иначе, область показывания того, о чем идет речь. Каз — общее слово для «по-казывания» и «с-казывания». С-казать — это значит по-казать, объ-явить, дать видеть, слышать. Сущность языка, по Хайдеггеру, заключена в сказе, то есть показе того, что уже содержится в языке: всякое восприятие и представление о мире. Верно вскрывая онтологический содержательный слой языка, Хайдеггер оставляет без рассмотрения конституирующую роль в нем индивидуального сознания.

Мифические тексты в качестве, например, священных текстов, социально нагружены «образцами» того, как следует или не следует поступать. Этот аспект мифа был особенно продуман М. Элиаде, который для данного случая использовал понятие «архетип», но в отличие от К. Юнга понимает его как «парадигму», «образцы» для подражания»[128]. Историю религий Элиаде рассматривает феноменологически в качестве «опыта священного», который он понимает как элемент структуры сознания (порывая с традиционными воззрениями на религию, он предпочитает свое учение именовать «теологией смыслов» или «феноменологией тайны»). Основным проявлением священного, согласно Элиаде, является иерофания (священноявление), которую он определяет как «систему значений»,

предписывающих соответствующие представления группам, племенам и нациям в определенные периоды времени. Иерофании сохраняются в форме мифов.

Характерными особенностями мифа при этом являются следующие. Миф — особый тип нарратива, который повествует о событиях универсальных, о «путях», на которых человечество стало смертным и, вместе с тем, «божественным» в рамках рода, организующего себя в общество. В традиционных обществах мифы как подлинные истории хранятся отдельно от «искусственных историй» (сказок, фантазий и т. п.). Миф — священная история, и в отличие от «искусственных историй» он рассказывается в строго определенных ситуациях, например, во время обряда инициации. Он представляет собой образцовую историю, ибо предлагает образцовые модели, пригодные как для оправдания ритуалов, так и для всех важных человеческих деяний, священных или профанных.

Структурная теория Леви-Стросса позволяет понять миф не только как феномен архаики, но и как непреходящий феномен человеческого общества. Леви-Стросс предлагает ввести единую науку о коммуникации, которая охватывала бы социальную антропологию, экономику и лингвистику. Социальная коммуникация, полагает он, осуществляется на трех разных уровнях: обмен сообщениями, обмен удобствами (товарами и услугами) и обмен женщинами (или, более обобщенно, обмен брачными партнерами). На всех трех уровнях основополагающую роль играет язык. Во-первых, как с онтогенетической, так и с филогенетической точки зрения все названные типы коммуникации предполагают предварительное существование языка. Во-вторых, они сопровождаются речевыми или другими типами семиотического поведения. В-третьих, все случаи неречевого поведения могут быть вербализованы, то есть переведены в речевое поведение.

Леви-Стросс видел в мифе логический инструмент разрешения фундаментальных противоречий посредством медиации — прогрессивного посредничества, механизм которого заключается в том, что фундаментальная противоположность (например, жизнь/смерть) заменяется менее резкой противоположностью (земледелие/война), а это, в свою очередь, — более узкой оппозицией. Так воз-

никают все новые и новые мифологические системы и подсистемы как следствие бесконечных трансформаций, создающих между мифами сложные иерархические отношения[129]. При переходе от мифа к мифу сохраняется их «общая» структура, но меняются «сообщение» и «код». Мифологическую логику Леви-Стросс передает следующей формулой:

$$Fx\,(a) : Fy\,(b) = Fx(b) : F\,a^{-1}\,(y).$$

Поскольку два члена, a и b, заданы одновременно, равно как и две функции, x и y, этих членов, считает Леви-Стросс, то существует отношение эквивалентности между двумя ситуациями, определенными соответственно инверсией членов и отношений, при двух условиях: 1) если один из членов может быть заменен на противоположный (в приведенном выше выражении: a и a^{-1}); 2) если можно произвести одновременную инверсию между значением функции и значением аргумента двух элементов (в приведенном выше выражении y и a). Для мифа об Эдипе, например, это означает, что убийство (Fx), совершаемое Сфинкс (a), связано со спасением людей (Fy) Эдипом (b), точно так же, как убийство (Fx), совершенное Эдипом (b), связано с конечным спасением людей (y) и уничтожением Сфинкс (a^{-1}). Fx: Fy является выражением конфликта между добром и злом. Конфликт разрешается отрицательным действием героя, направленным на уничтожение злодея.

Предлагаемая формула довольно изящна, но мы полагаем, что данную структуралистскую формализацию нужно рассматривать в качестве условной: Эдип — сложный образ человека, над которым не господствует судьба: он сам ставит вопрос о своем происхождении, вступает в распрю с законом, находится в расколе между любовью и ненавистью. Это позволяет говорить о вторжении «истории» в заданные судьбой границы. То, что можно было бы представить в качестве чего-то застывшего, в действительности подвергается подрыву со стороны действий самого героя.

Утверждая изоморфизм между природными, социальными и символическими структурами, Леви-Стросс отмечает, что произвольный характер знак носит лишь вре-

менно (так, произвольны правила уличного движения, которые придали семантическую ценность красному и зеленому сигналам соответственно). Вместе с тем эмоциональные отзвуки и выражающую их символику нелегко поменять местами. В действующей символической системе тот или иной символ вызывает соответствующие представления и переживания. Можно произвести инверсию значений в противоположных символах (красный/зеленый — в правилах уличного движения), но тем не менее каждый из этих знаков сохранит присущую ему ценность, независимое содержание, вступающее в комбинацию с функцией значения и ее изменяющее. Содержание обнаружит устойчивость не столько потому, что каждый из них, являясь стимулятором органов чувств, наделен присущей ему ценностью, а вследствие того, что они тоже представляют собой основу традиционной символики. Леви-Стросс фиксирует, что культура несет избыток «означающих», а индивид — недостаток «означаемого». Социальный мир призван создать равновесное состояние между двумя этими ситуациями.

Р. Барт рассматривает миф как коммуникативную систему, особый способ означивания повседневности. Он полагает, что в любого рода семиологической системе постулируются отношения между двумя элементами: означающим и означаемым. Это отношение связывает объекты разного порядка и поэтому является отношением эквивалентности, а не равенства. Во всякой семиологической системе имеется три различных элемента, поскольку непосредственно воспринимаемое является корреляцией двух элементов, оно включает означаемое, означающее и язык. В мифе мы обнаруживаем эту трехэлементную систему, которая обладает определенной особенностью, ибо миф создается на основе некоторой последовательности знаков, которые существуют до него. Миф является вторичной семиологической системой. Идет ли речь о последовательности букв или о рисунке, для мифа они представляют собой знаковое единство, конечный результат, или третий элемент первичной семиологической системы. Этот третий элемент становится первым, то есть частью той системы, которая надстраивает миф над первичной системой. Таким образом, в мифе имеются две семио-

логические системы, одна из которых частично встроена в другую. Во-первых, это языковая система (или подобные ей способы репрезентации), которую можно именовать языком-объектом; во-вторых, это сам миф, который строит на его основе свою собственную систему, являясь тем самым метаязыком.

В плане языка, то есть в качестве конечного элемента первой системы, Барт называет означающее смыслом, в плане мифа он называет его формой. За означаемым остается наименование концепт. Поскольку в мифе означающее уже образовано из «знаков» языка, третий элемент мифологической системы называется у Барта значением. Означающее в мифе двойственно: оно является одновременно и смыслом и формой, заполненным и в то же время пустым. Как целостная совокупность языковых знаков смысл мифа имеет собственную значимость, которая могла бы оказаться самодостаточной, если бы ею завладел миф и не превратил ее в полую, нарративную форму. Становясь формой, смысл лишается своей случайной конкретности, он опустошается, и история выветривается из него. Однако главное здесь заключается, по Барту, в том, что форма не уничтожает смысл, она лишь обедняет его и отодвигает на второй план.

«История», которая сочится из формы мифа, целиком впитывается концептом. Концепт всегда есть нечто конкретное, он одновременно историчен и интенционален, он является той побудительной причиной, которая вызывает к жизни миф. Вместе с тем в концепт впитывается не сама реальность, а скорее определенные представления о ней. Фундаментальным свойством мифологического концепта является его предназначенность; концепт точно соответствует какой-то одной функции, призван затронуть тот, а не иной круг читателей. Именно двойственность означающего определяет особенности значения в мифе. Значение мифа подобно непрерывно вращающемуся турникету, в нем постоянно происходит чередование смысла означающего и его формы, языка-объекта и метаязыка. Это чередование подхватывается концептом, который использует двойственность означающего, одновременно рассудочного и образного, произвольного и естественного. Миф представляет собой значимость и не может рассматри-

ваться с точки зрения истины, ибо наличие двух сторон означающего всегда позволяет ему находиться в другом месте: смысл всегда здесь, чтобы манифестировать форму; форма всегда здесь, чтобы заслонить смысл. Значение мифа, в отличие от языкового знака, никогда не является произвольным, оно всегда частично мотивировано и в какой-то своей части неизбежно строится по аналогии. Миф, полагает Барт, может вызывать отвращение использованием мнимой природы, «роскошью» значащих форм, подобных предметам, в которых полезность приукрашена видимостью естественности. Потреблять миф как безобидное сообщение читателю помогает тот факт, что он воспринимает его не как семиологическую, а как индуктивную систему; там, где имеется всего лишь отношение эквивалентности, он усматривает нечто вроде каузальности: означающее и означаемое представляются ему связанными естественным образом, система значимостей принимается за систему фактов. По Барту, это свойство мифа активно эксплуатируется идеологией. Таким образом, для Барта миф оказывается средством, искажающим реальность. Но мы полагаем, что миф не противоречит реальности, но представляет собой средство ее конституирования, или, иначе, являет собой знаковую реальность.

Но что же в таком случае миф? Знак, символ или изображение? Впитав идеи Ф. де Соссюра, Фрейда и Маркса, Барт полагает, что миф является знаком, однако таким, означающие фрагменты которого обладают двойственностью (символичностью), что делает проблематичным выражение содержания. Г. Гадамер справедливо отмечает, что сущность *знака* обнаруживается в чистом указании, тогда как сущность *символа* — в чистом представительстве. Сущность *изображения* оказывается где-то посередине. Изображение не может быть сведено к знаку, ибо последний обязан лишь возвещать наличие чего-то, что отсутствует, являясь при этом единственным подразумеваемым. В знаках есть нечто схематичное и абстрактное, потому что они должны указывать не на себя, а на то, чего в данный момент нет в наличии. Изображение, напротив, указывает на представленное только благодаря собственному содержанию. Изображение не отрывается от того, что оно представляет, оно участвует в его бытии.

Но такое онтологическое участие присуще не только изображению, но и символу. Последний не только указывает, но представляет, выступая заместителем. Однако изображение не сводимо и к символу, ибо последний ничего о символическом не высказывает. Изображение, выражая содержание, является его изложением (отсюда его имманентная об-реченность на представленность в письменности), которое осуществляет прирост значения по принципу подобия, схватывающего самое существенное в «первообразе». И поэтому оно не только репрезентирует, но и выражает истинную полноту изображаемого. Мифическое «изображение», мы полагаем, имеет связь с тем, что Ж. Деррида называет «археписьмом». Он считает, что еще до изобретения графического письма у индейских племен существовало археписьмо в виде сети дорог на территории индейского племени (прототип первой карты) или сложной системы личных имен в патриархальном обществе[130]. То есть «мифическое изображение» и «археписьмо» это не что иное, как первоначальная разметка и разграничение социального пространства.

Таким образом, миф, являясь изображением, не столько вносит путаницу своей формой, как полагает Барт, сколько своей «двойственностью» демонстрирует полноту противоречивости мира и человека. И. Кант не выделяет понятия «изображение», но пишет о «схемах» и «символах», которые он называет гипотепозами (изображениями). Он отделяет символическое изображение от схематического: оно есть изображение, а не обозначение. Символическое изображение не изображает понятие непосредственно, как схематизм, а делает это косвенно, средствами аналогии. Для нас интересно то, что символическое у Канта служит также выражению нравственного содержания, а значит, объективно получается, что оно перестает быть символическим, но становится изображением, ибо изображение нравственного поступка не замещает некое содержание, но выражает своим собственным содержанием. Не случайно Кант подчеркивает, что «прекрасное есть символ нравственно доброго»[131].

Миф являет собой первоначальную форму «изображения» онтологии, гносеологии, социологии и языка. Недаром Аристотель писал в «Метафизике», что «любящий

мифы есть уже в некотором смысле философ» (А 2, 982, 18). В самом деле, *миф* — то же, что и *мысль* (не случайно родство этих слов), обращенная к полноте мира, способная в образной форме схватывать сущностный порядок вещей. Миф заключает в себе онтологию, ибо он представляет в образах богов циклические процессы природы и общества (например, Гея олицетворяет воспроизводящие силы земли, Посейдон — силы воды, Гелиос — силы неба, Гестия — силы огня, Зевс — силы всей жизни в целом, Мойры — границы и пределы проявления всех сил и т. д.). Одновременно в мифе представлена и гносеология. Например, образ зрения и умозрения, выраженный серией образов, отражает познавательные особенности человека. Образ Циклопа дает нам понимание «одноглазого» или однобокого видения мира; противоположный ему образ Аргуса — образ всевидения, учитывания всех точек зрения; образ Братьев Диоскуров дает понимание поверхностного видения вещей, а противоположный ему образ Тиресия — образ глубинного постижения вещей[132] . В мифе явлены образцы человеческого поведения, и в этом его социальное существо. Ахиллес — образ могучего и искусного воина; но вместе с тем он с изъяном, чем утверждается то, что как бы ни был физически силен человек, он все равно уязвим перед могучими силами мира. Одиссей — образ сильного, изобретательного и хитроумного воина, однако хитрость человека в конечном итоге оборачивается против него. Эней — и сильный, и изобретательный, но и нравственный. Поэтому ему сопутствует успех.

Миф, таким образом, знаково представляет социальную онтологию, способствуя сплочению людей в их социальных различиях (гендерных, возрастных и т. п.), размечая границы социального порядка и транслируя социально значимое знание. Передача социально значимого знания в традиционной культуре происходила из уст в уста, находя опору в символизме. Так, ветхозаветное повествование представляет собой письменную фиксацию устной трансляции содержания, знаковую наглядность ее границ. Положение с трансляцией общезначимого содержания существенно меняется после того, как греки философские рассуждения переносят в текст. Языковой знак перестал быть прозрачным и стал предметом философской рефлек-

сии. Гераклит отмечает: «Эту-вот Речь (Логос) сущую вечно люди не принимают и прежде, чем выслушать [ее], и не выслушав однажды. Ибо, хотя все [люди] сталкиваются напрямую с этой-вот Речью (Логосом), они подобны незнающим [ее], даром что узнают на опыте [точно] такие слова и вещи, какие описываю я, разделяя [их] согласно природе [= истинной реальности] и высказывают [их] так, как они есть»[133]. Философия наследует и проблемно перетолковывает ставшие «умозримыми» генетические схемы мифа: «из чего возникает, в то и разрешается»; «рождение — расцвет — увядание — гибель»; «начало — середина — конец». Мифическое повествование становится плацдармом для расширения первоначального значения дискурса и превращения его благодаря письменности в текст. Письменность оказалась культурным механизмом, осуществившем «рукоположение» мифом. При этом философия не расстается с мифом, поскольку он является «изображением» мира. Симптоматично, что об одном и том же в своей философской поэме Парменид может сказать языком как мифа («путь мнения»), так и рассуждения («путь истины»). Происхождение философии часто рассматривают как преодоление мифической формы понятийной («от мифа к логосу»), тогда как в действительности развитие философии шло в противостоянии хтоническим мифам созданием своей собственной мифологии.

Философия представляет собой такую полноту описания мира и человека, которая включает как образную, так и из-образно-понятийную форму выражения. Этот факт был в поле зрения философов античности. Так, Аристотель пишет: «От древних из глубокой старины дошло до потомков предание о том, что эти (светила) суть боги и что божественное объемлет всю природу. А все остальное (в предании) уже добавлено в виде мифа для внушения толпе, для соблюдения законов и для выгоды, ибо в нем утверждается, что боги человекоподобны и похожи на некоторые другие живые существа, утверждается и другое, вытекающее из сказанного и сходное с ним. Если бы, отделив эти добавления, принять лишь главное — что первые сущности они считали богами, можно было бы признать это божественным изречением; и так как, по всей вероятности, каждое искусство и каждое учение изобретались

неоднократно и в меру возможности и снова погибали, то можно было бы подумать, что и эти взгляды суть как бы сохранившиеся до наших дней обломки тех. Таким образом, мнение предков и наших ранних предшественников ясно нам лишь до такой степени» (1074b — 1086).[134]

У Платона диалоги начинаются чаще всего с мифологической преамбулы, в которой закладываются структуры дальнейшего рассуждения. Так, в «Тимее» сначала рассказывается миф о посещении Соломоном Египта. Египетский жрец упрекает эллинов в том, что они «вечно остаются детьми», поскольку не сохраняют преданий. Миф о Фаэтоне они склонны воспринимать как сказку, тогда как, по мысли жреца, он содержит правду, поскольку повествует о происходящих время от времени пожарах на земле вследствие отклонения тел, вращающихся вокруг нее. Жрец вспоминает героическое прошлое эллинов, о том, как они отстояли себя и соседей от нашествия атлантов. И порицает беспамятство греков, говоря о том, что они не ведают прошлого, значимость которого должна открываться в настоящем. То есть в мифе происходит постановка проблемы времени. В части «Тимея», рассказывающей о возникновении времени и космоса (который надо понимать как единство природного и социального), тема времени как подвижного образа вечности получает обоснование уже не в форме мифа, а в форме философского рассуждения.

Осталось ответить на вопрос о том, почему письменность, которая открывает мифологическое содержание для рефлексии, оценивается Платоном критически. В «Федре» он замечает, что письменность приносит забывчивость, заставляя припоминать по «посторонним знакам», а не изнутри, само собою. Ученики из-за этого могут знать многое только понаслышке, без обучения и стать людьми трудными для общения, много знающими, но не мудрыми[135] . Да и само письмо становится уязвимым, поскольку равным образом открыто всем для чтения и не способно «ни защищаться, ни себе помочь». Иначе говоря, Платон выступает на стороне традиции устного образования, которое основывается на внутренней памяти, на знании-воспоминании (анамнезис), возникающем посредством «повивального» усилия учителя в диалоге с учеником.

Однако на деле получается, что в Платоне говорит уже нарождающаяся традиция текстовой трансляции знания. В «Фармацевтике Платона» Ж. Деррида замечает, что лексика философа, отстаивающая устную мудрость, заимствуется из сферы письменности: «говорить как по-писаному», «читать мысли», «отпечататься в памяти», «буквальность объяснения»[136]. Один способ передачи знания не противостоит другому, просто в текстовом способе мы наблюдаем перенос дискурса внутрь повествования и возникновение новых средств выражения однозначности, таких как дефиниция или силлогизм. Существует, правда, и некоторое различие: перефразировав Леви-Стросса, можно сказать, что в устной традиции целью учителя является устранение дефицита «означаемого» у ученика посредством имеющегося избытка «означающих» у учителя, тогда как в текстовой традиции стало доминировать побуждение к автономному усвоению учеником опыта прошлого.

ГЛАВА 3

ТРАДИЦИОННЫЕ ДИСКУРСИВНОСТИ И КУЛЬТУРА

Культурные традиции греческой античности и библейской (или шире — ближневосточной) традиции в своей контрастной сопряженности в большой степени определили становление европейской культуры. Отличительной чертой библейского мышления, по справедливому замечанию С. Аверинцева, явилось внимание к двум аспектам человеческого существования, мимо которых прошла классическая античность: динамика человеческой души и динамика общечеловеческой истории. Понимание динамики человеческой души уже отличало Ветхий Завет от, например, индийской традиции, культивирующей образ самодовлеющей индивидуальности (санкхья, буддизм, брахманизм и др.), идеал которой был в самоотождествлении (Брахмо), позволяющей противостоять страстям и изменчивости жизни. По Будде, всяческое возобновление жизни ведет к страданию. Жизнь есть зло. А в Мокшадхарме (йоге) читаем: «Мимолетны красота, юность, жизнь, здоровье, забота о вещах и дружеские связи; за них не следует цепляться пандиту»[137].

В противоположность этому Ветхий Завет открывается рассказом о том, что Бог создает земное и творит человека по своему образу и подобию, тем самым освящает своим авторитетом сущее и самого человека. «Красота» также от Бога и мыслится в комплексе с истиной и добром, а в «Песне Песней» красота является объектом любования (вне зависимости от того, что христианская традиция требует видеть в невесте Церковь, а в женихе — Христа). Что касается «дружеских связей», то они оцениваются в Ветхом Завете через призму Моисеева призыва: «Люби ближнего как самого себя». Ветхозаветная традиция отличалась уже и от ранней античности, погруженной в миф. «У Гомера материал и сюжет всецело остаются в кругу мифологического сказанья, а материал Ветхого Завета по мере развития все больше приближается к истории, в рассказе о Давиде историческое повествование преобладает»[138]. Хотя и здесь

остается еще много мифологического, например, в рассказе о Давиде и Голиафе, но все наиболее существенное рассказчиком передается как пережитое им самим или взятое из непосредственных свидетельств.

Душевная жизнь гомеровских героев немногосложна и вся на поверхности. Этого никак нельзя сказать о библейских персонажах, у которых мы обнаруживаем одновременное присутствие различных пластов сознания, чреватых невыразимой глубиной. Библейские фигуры представлены во всей жизненной полноте, в смешении уродства и красоты, гордыни и раскаяния, успехов и неудач. Библия обнажает человеческую душу, не утаивая в ней ни низменного, ни возвышенного. Человек в ней рассматривается в перспективе вечности, т. е. в перспективе присущей человеку душевной драмы. И мы никак не согласны с Э. Ауэрбахом, что как жизненный уклад претерпевает серьезные изменения, так и библейские истории превращаются в древние сказания. Напротив, они и теперь поражают правдой переданных в них чувств, хорошо известных современному человеку. Так, Авраам сближается с прислугой, но читателю и в голову не придет осудить его или Агарь, ибо на всем лежит печать особой кротости и подлинности переживаний. В. Розанов тонко объясняет этот эпизод: «При малейшем ропоте Сары — Авраам отсылает Агарь; но и Сара не роптала, пока Агарь не возгордилась сыном, не вознеслась над бесплодною. Здесь нет грубости ни в одном моменте. Агарь наказана за кичливость: кто скажет, что кичливость не наказуема? Но в пустыне она смирилась: и с нею опять Бог... И все нравственны. И все природны. В Библии природа течет в той самой деликатности, как она течет в “природе”: и как в природе нет грязных мест, — их нет и в Библии. Но чудный дух кротости — это дар, которого все-таки недостает природе, и он дан человеку, — возвышает Библию над обычной натуральностью и не отрывает ее от природы»[139].

Слово библейского предания всецело связано и погружено внутрь «жизни». Однако погруженность в жизнь не означала отсутствие отстраненности, необходимой для осмысления вещей и человека. В 18-м Псалме мы читаем о том, что «небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь». Иными словами, для псалмиста небе-

са были лишь свидетелями величия Божьего, а не самим его величием, как это было обычно в мифологическом повествовании[140]. Для ветхозаветного псалмиста «солнце было преданным слугой Бога, оно выходит, как жених из брачного чертога своего, радуется, как исполин, пробежать поприще». Бог псалмистов и пророков не был в природе. Он был отстранен от природы, как отстранен и от области мифологической мысли. Трансцендентность Яхве, свидетельствующая о высоком уровне абстракции мышления евреев, не позволяла назвать его по имени[141].

Беспредельное не могло иметь и изобразительной формы: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что ниже земли» (Исх. 20, 4). Наука как навык, изучение и необходимая при этом отстраненность возникает уже на Востоке. Но ее особенностью является то, что она выражает себя по преимуществу не понятиями, а образами, имеющими словесно-зрительное бытие, противоречивая природа которого подразумевает возможность не просто разных, а дополнительных прочтений. Этот феномен современному человеку легче понять через открытый в XX веке принцип дополнительности. С научностью в отмеченном смысле мы встречаемся уже у йогов, для которых тело как наглядность границ (о-предел-ений) есть «текст», который может быть осмыслен как «его» и как «не его» в медитации и концентрации. Здесь мы вправе говорить о навыке-науке, ибо здесь имеет место самонаблюдение по правилам своих состояний. Однако «текст» этот построен по правилам «внутреннего диалога», а для нас представляет интерес логика возникновения текста, функционирующего по правилам «внешнего диалога», представленного в качестве самостоятельного образования по отношению к телу.

Учение йогов, санкхья, имеет и текстуальное оформление в 12-й книге Махабхараты — Мокшадхарме (основы освобождения). В ней мы находим, как через отношение «учитель-ученик» происходит научение освобождению и отстраненности от жизни. Диалог здесь в самом тексте как воплощение живого хода мысли отсутствует, сохраняется лишь его конечный результат. «Юдхиштра сказал... Бхишма сказал...», — читаем мы, но в действительности это не диалог, а монологическое поучение и назидание.

Хотя здесь уже присутствует доказательность в виде логического следствия из посылки и апелляции к очевидности[142]. Нет диалога и в Ветхом Завете. Спор Елифаза, Билдада и Цофара с Иовом нельзя считать по форме диалогичным, поскольку пафос их выступлений назидательный. Они утверждают уже заблаговременно усвоенную «книжную» формулу о том, что страдания Иова являются следствием его греха. Иов же в ответ упорно твердит о своей невиновности. Осуждая Иова за самооправдание, в спор вступает Елиуй. Он соглашается с друзьями Иова в том, что страдание всегда является наказанием за грех, но оно не может заставить злодея отказаться от нечестивого поступка или остановить праведника, и потому, полагает Елиуй, нужно отказаться от постижения причин страдания, усматривая за ним промысел Яхве. Иов не отрекается от веры за правду как сущности Бога и созданного им мира, несмотря на вопиющее противоречие между этой верой и жестокой действительностью. И в итоге его вера обнаруживает основание в себе же самой.

В Ветхом Завете научение жизни в Книге Бытия строится по принципу подражания. Сюжеты о Каине и Авеле, Ное и Хаме, Аврааме и Исааке, сказания об Иосифе и многие другие учили жизни, наглядно демонстрируя, как следует поступать и как не следует поступать. В Книге Исход принцип подражания сменяется конвенциональным принципом Моисеева Закона («не убий», «не укради», «не прелюбодействуй», «не лжесвидетельствуй»). Однозначно заявленные заповеди были подкреплены авторитетом Бога, поэтому в случае их выполнения человека ждала награда, в противном же — наказание. Драматический спор Иова с Богом намечает предел традиционному поучению и назиданию. Однако однозначности понимаемого в научении добивались не в тексте, а, по-видимому, в реальном жизненном диалоге. Отсюда и тяга к оптической наглядности образа и «анонимный» характер восточных текстов. Правда, «анонимность» не означала безличности: никто не спутает ироническую сосредоточенность «Екклесиаста» с яростными интонациями «Книги Иова» или с вдохновенно-резонерским голосом «Книги притч Соломоновых».

Кроме того, надо иметь в виду, что закрепление за каким-либо библейским текстом имени Моисея или Соло-

мона служило лишь залогом авторитетности, хотя на самом деле за их именами скрывалось большое количество творцов. Греки — язычники. В отличие от евреев, они не находились под давлением высокого авторитета Бога, а, напротив, были намного ближе к своим богам, чем те же египтяне или вавилоняне. Орфические мифы рассказывали, что титаны разорвали на части и пожрали Дионисия-Загрея и за это были испепелены молнией Зевса, создавшего из их праха человека, который в результате этого стал содержать в себе божественную частицу. Боги греков не создавали вселенную и не могли распоряжаться человеком, как своим творением, с тем правом собственника, которым пользовался Бог иудеев. Поэтому греки довольно рано могли ощутить свою автономность. И когда в противопоставлении мира природы этике, эстетике и другим собственно человеческим деяниям, они выделяют сферу природы как сферу, обладающую собственными законами, то вопрос о ее происхождении, «началах», каждым философом ставится по-своему, с той или иной долей ссылки на традицию. При этом «начала» интересуют их не в смысле изначального состояния, замещенного последующими во времени состояниями (как в библейской традиции), а в смысле «первопричины» или «первопринципа». Это переносило решение проблематики происхождения в интеллектуальную область, открывая простор для критической оценки любой теории. Парменид становится первым в западной традиции философом, который с опорой на письменную традицию начинает использовать собственную аргументацию. Он утверждает единственность истины («путь истины») и истинную тождественность мышления бытию: «Одно и то же — мышление и то, о чем мысль, ибо без сущего, о котором она высказана, тебе не найти мышления»[143]. Позиция Парменида поставила заслон мифу, но была бессильна объяснить движение и изменение бытия.

«Авторство» греков, в противоположность «анонимности» Востока, было подкреплено учением о самодостаточной индивидуальности. Платон писал, что «если существует то, что постоянно у нас на языке, — прекрасное и бодрое, и другие подобного рода сущности... если это так, то с той же необходимостью, с какой есть эти сущности,

есть наша душа, прежде, чем мы родимся на свет» (Федон, 76а)[144]. Мало что меняло возражение Аристотеля против платоновского учения о самодостаточной личности. Стагирит утверждал, что человек не может мыслить только самого себя, ибо он обладает благом обычно благодаря Другому. Человеку нужен друг, в котором бы он как в зеркале видел свое отражение. По его мнению, человеческая субъективность заключает в себе момент возможности: она может «стать» той или иной, абсолютному же, т. е. полностью реализованному субъекту, остается только «быть самим собой», ведь самости божественного ума присуща неповторимость осуществленности.

Однако и для Аристотеля «сострадание» оказывается столь же предосудительным, как похоть или страх. Мудрецу приличествует отрешенное «человеколюбие», снисходящая «благожелательность», но никак не жалость, противоречащая интеллектуальной свободе. Напротив, ветхозаветному Богу свойственна справедливость с выражением «гнева» и «ревности», а человеку — жажда преданности ближнего. «Эллинский мир» дал культуре тип философа, стоящего над жизнью, извне созерцающего жизнь (не аскет, но созерцатель. — *С. А.*). Ветхозаветная литература рисует нам мудреца (Моисей, Давид, Соломон), пророка, находящегося внутри жизненной ситуации, активно действующего..., к чему-то стремящегося и, таким образом, достигающего высшего совершенства и знания»[145]. Не логика, не физика, но этика является предметом его размышления.

Согласно библейскому взгляду, душа не является чем-то предзаданным, и человек характеризуется в большей степени не тем, что ему присуще, а тем, что он приобретает в своей устремленности к совершенству, к Богу. В Библии мы находим, как от текста к тексту идет, так сказать, углубление понимания значимости человеческой субъективности. В Книгах Исход и Второзаконие Закон охватывал человека главным образом с его внешней стороны, со стороны его общественного долга. В Книге Иова основание нравственного поведения человека обнаруживается в верности, имеющей опору в себе самой, а не в ожидании награды, как это было прежде по отношению к Закону. В «Притчах Соломоновых» сфера субъективности расширяется и утверждается значимость для человека мудрости.

Мудр тот, кто в любой жизненной ситуации сумеет выбрать верный путь, глуп тот, кто постепенно теряет свой путь: «...упорство невежд убьет их, и беспечность глупцов погубит их». Новый Завет утверждает, что поведение человека имеет опору в себе самом. Человек наделяется автономным правом выбора между добром и злом.

Пафос духовного роста античного человека обращен внутрь: жить должно, «следуя разуму и постоянно в нем пребывая, созерцая истинное, божественное и непреложное» (Федон, 84а). Пафос христианского человека заключается в обращенности к миру. Это — один из мотивов подвижничества: направлять заблуждающегося, поднимать падшего, утешать удрученного. После возникновения теоретического сознания литература греков впервые осознала себя именно литературой. То есть самозаконной формой человеческой деятельности, противостоящей всему, что не есть она сама — например, стихийному экстатическому «вещанию пророков, а также культу, обряду, быту и вообще «жизни». Уже Демокрит писал сочинения «О поэзии», «О Гомере» или «О правильном выговоре и редких речениях», «О красоте слов», «О благозвучных и неблагозвучных звуках речи», «О песне». Своей полной зрелости греческая теория литературы достигает в «Поэтике» Аристотеля. Но трудно себе представить на Востоке наличие теоретических трактатов по «Книге Иова» или «Книге Екклесиаст», поскольку эта «литература» была всецело связана и погружена внутрь «жизни», ей были чужды литературные интересы. «На Ближнем Востоке каждое слово предания говорится всякий раз внутри непосредственно жизненного общения говорящего со своим богом и с себе подобным: так, пророк отнюдь не имеет претензий “создать” некий шедевр на века, во вкусе Фукидида, но зато желает быть по-человечески услышанным»[146].

Литература греков открывает «характер», то есть систему черт и свойств, как целостную и закономерную предметную структуру. К библейской же поэтике вполне приложима характеристика Д. Лихачева, данная им в отношении поэтики древнерусской литературы XIV–XV вв.: «Психологические состояния как бы “освобождены” от характера... Авторы описывают психические состояния, игнорируя психологию человека в целом, его характер.

Чувства как бы живут вне людей, но зато пронизывают все их действия, смешиваются с чувствами автора...»[147] Сумрачный Саул, ловкий и вдохновенный, удачливый и многострадальный Давид, праведный мученик Иов — это живые образы, но не «характеры». И другое дело — «характеры» античности, которыми пестрит письмо, например, страдающего Овидия к жене[148].

Библейская словесность живет внутри жизненной ситуации общения. Греки переместили ее внутрь текста, создав тем самым в литературе драматические жанры и прозаический диалог. А философия, вырвав диалог из жизни и поместив его в текст, вынуждена была именно в нем искать средства для выражения однозначности в суждениях. Этим средством явилась, прежде всего, дефиниция. Платон с редкостным терпением начинает заниматься расчленением и уточнением понятий, ибо перед тем, как о чем-то рассуждать, необходимо договориться, о чем, собственно, будут рассуждать (Софист, 218 b-c)[149]. Философия греков не была глубже или лучше библейской мудрости. Чего стоят, например, нижеследующие строки из «Притч Соломоновых», пронизанные пониманием того, что жизненное целое существует во взаимодействии противоречивых сторон[150].

Что же заставило греков перенести диалог внутрь текста? Здесь необходимо прежде всего указать на то, что возникновение философии европейского типа стало возможным в социальной среде, где произошло разрушение царской власти и преодоление иерархии отношений между «верхом» и «низом». Возникла ситуация гражданского равенства, способствующая развитию свободной коммуникации между людьми. Европейская философия возникает в среде друзей, коммуницирующих без всякого предзаданного интереса и вне какой-либо иерархии. Это способствовало появлению «чистого» поля общения, которое порождало любовь к бесконечному обмену мнениями. Что привело к тому, по мнению Ж. Делеза и Ф. Гваттари, что первоначально появляется имя *философ*, то есть имя человека, практикующего обмен мнениями, а спустя целый век соответствующее ему имя *философия*[151]. На этапе, когда природа для сознания греков становится проблемой, приводящей к постановке вопросов о происхождении, изменении и ис-

чезновении, это приводит к тому, что свои рассуждения об этом они помещают внутрь текста, делая их обозримыми для последующего и многоаспектного осмысления. Для греков и «объективная», и «субъективная» природа казались чем-то неизменным. Они могли о ней порассуждать, но не изменить. Тогда как христианство держалось убеждения, что природу человека можно изменить и изменить к лучшему. Задача эта практическая по своему существу, но никак не теоретическая и «текстовая».

Передача знаний на востоке от учителя к ученику происходила во время непосредственного диалога при помощи фонетических знаков, при незначительной роли текста. Софисты у греков, решая методологические проблемы в научении, стали, по-видимому, первыми использовать графический письменный знак для передачи знаний. Субъективно коррелятом перенесения дискурса внутрь текста было авторское начало. Законченность греческого произведения, уходящая корнями в авторство, глубоко противоположна открытости «длящегося разговора» библейского повествования, призванного транслировать Божье откровение.

Различие принципов художественной организации античного (гомеровского) и библейского повествований уже исследовал Э. Ауэрбах. Он же указал, что именно эти два стиля «оказали основополагающее воздействие на изображение действительности в европейских литературах»[152] . Проводя сравнение одного из эпизодов «Одиссеи» с библейским описанием жертвоприношения Авраама, он заключает: «Итак, трудно представить себе большую стилистическую противоположность между этими двумя текстами... В одном законченный и наглядный облик ровным светом освещенных, определенных во времени и пространстве, без зияний и пробелов соединенных между собой явлений, существующих на переднем плане: мысли и чувства высказаны; события совершаются неторопливо, с расстановкой, без большого напряжения. В другом — из явлений выхватывается только то, что важно для конечных целей действия, все остальное скрыто во мраке; подчеркиваются только решающие кульминационные моменты действия... время и пространство оставлены без определения и нуждаются в особом истолковании; мысли и

чувства не высказаны, их лишь подсказывают нам молчание и отрывочные слова; целое пребывает в величайшем напряжении, не знающем послаблений, все в совокупности обращено к одной-единственной цели, все гораздо более едино и цельно, но остается загадочным и темным задним планом»[153]. Кроме того, библейское повествование, в отличие от античного, подчеркивает Ауэрбах, тиранически претендует на истинность. Библейское повествование «стремится не заставить нас на несколько часов позабыть о нашей собственной действительности — что происходит с нами при чтении Гомера, — а поработить нас: мы должны включить в мир сказания нашу собственную жизнь»[154].

Вообще человечеству известны три способа представления написанного: повествование, поучение и описание и/или самоописание. Все три способа могут входить один в другой. А когда в повествовании доминирует теоретическое описание и/или самоописание, то оно превращается в текст. Для того, чтобы определить, что такое текст, отличим его предварительно от обычного повествования. Повествование, так же как и текст, содержит в себе высказывания или обмен высказываниями (дискурс), объединенными в единое целое. К повествованию могут относиться поэтические, прозаические или даже какие-либо научные произведения, в которых «эксплуатируются» уж давно найденные формы и вполне определенные означаемые с той или иной степенью вариации. Текст отличается от повествования своей многосмысловой структурой и способностью аккумулировать в ней общезначимые сведения, побуждающие к порождению новых текстов и продолжению традиции. В дальнейшем мы еще дополним определение текста.

Описание и/или самоописание позволяет вещь освещать на трех различных уровнях. Это: 1) уровень практического рассудка, 2) феноменологический уровень и 3) созерцательный уровень. На первом уровне вещь описывается с процессуальной, т. е. причинно-следственной стороны. В этом отношении вещь видится в качестве посредника, но не в качестве чего-то самодовлеющего. На феноменологическом уровне описания вещь осмысливается внутри себя самой как структура и форма. И нако-

нец, третий, созерцательный уровень, требующий предельной отвлеченности ума, подразумевает охват вещи во всей ее целостности, так, как она есть. Именно теоретическая описательность начинает доминировать в культурной традиции греков, в противоположность повествовательности и поучительности библейской традиции (за исключением новозаветных Посланий). Поэтому в литературе греков силен компонент изобразительности, а в библейской — внутренней выразительности. «Основным изобразительным приемом ветхозаветных текстов, — отмечает В. Бычков, — является впечатление. Их авторы не описывают объективно явления, людей, предметы, а передают свои субъективные впечатления о них»[155].

Таким образом, можно заключить, что в плане мировидения античная и библейская традиции различаются по следующим позициям: культура «свободной коммуникации», ориентирующаяся на природу в противоположность культуре «иерархической коммуникации», сосредоточенной на внутреннем душевном переживании; в плане душевной жизни личности: «самодовление» в противоположность «душевной динамике»; в плане мышления: «словесно-дискретное, понятийное» в противоположность «словесно зрительному бытию образа»; в плане нарратива: «повествование, поучение» в противоположность «текстовому описанию» и/или самоописанию. Есть еще одно различие двух рассматриваемых традиций — оно касается способа представления истории.

Говоря о культурном значении библейского текста, необходимо иметь в виду, что именно со времени его написания в сознание европейского человечества входит новая линеарная структура истории, формируется новый взгляд на ее представление. В чем же состоит различие античного и библейского исторических повествований. Остановимся прежде на том общем, что их объединяет. В этом нам поможет гипотеза П. Рикера о том, что «общая характеристика человеческого опыта, который размечается, артикулируется, проясняется во всех формах повествования, это его временной характер»[156]. Все, что рассказывается, происходит и разворачивается во времени, занимает какое-то время — и то, что разворачивается во времени, может быть

рассказано. Увязывая повествуемость с временностью, можно тем самым преодолеть пропасть между историей и эпопеей или каким-либо другим вымыслом, рассматривая их как разнообразные формы употребления языка. При такой постановке вопроса можно предположить, что текст служит повествованию средством размечания, артикулирования и прояснения временного опыта. «В качестве лингвистической единицы текст представляет собой, с одной стороны, расширение первичного единства актуального значения — фразы, или момента дискурса, в смысле Бенвениста. С другой стороны, он содержит принцип трансфразной организации, который используется во всех формах повествовательного акта»[157].

Поэтику, вслед за Аристотелем, можно назвать дисциплиной, истолковывающей законы композиции, добавляющейся к моменту дискурса, чтобы превратить его в текст — рассказ, поэму и др. Mythos Аристотеля, переводимый Рикером как «фабула» или «интрига», не статическая структура, а подвижная и служит целям структурирования повествования в тексте. Это интригообразование в принципе складывается из отбора и упорядочения повествуемых событий и действий, разворачиваемых в историю, имеющих начало, середину и конец. Рикер полагал, что плодотворность понятию интриги придает ее интеллигибельность. Интрига представляет собой совокупность сочетаний, посредством которых события преобразуются в историю. Интрига — посредник между событием и историей. Это означает, что все, что не входит в развитие какой-нибудь истории, не есть событие, «...интрига — это интеллигибельное единство, которое создает композицию обстоятельств, целей и средств, инициатив и невольных следствий»[158]. Таким образом, понятие интеллигибельности препятствует рассмотрению повествования как бессвязной последовательности событий. При этом не надо упускать из виду, что между повествованием и живым опытом имеется дистанция. Жизнь пережита, история рассказана.

Что же можно принять за «интригу», к примеру, у Геродота? По-видимому, «великие и удивления достойные деяния» (История, I, II), которые он сам выставляет за предмет своего исторического повествования. Если мы принимаем гипотезу Рикера, что общей характеристикой

любого повествования является его временной характер, поскольку там имеет место размечение, артикулирование и прояснение человеческого опыта, то нам нет нужды упрекать Геродота или Фукидида в том, что они игнорируют необратимое реальное время. А их «интрига» накладывается на структуру вечно возвращающихся циклов. Действительно, идея цикличности доминировала в сознании греков и сводила на нет возникавшие ростки историзма (Гесиод, Анаксимандр). В «Истории» Геродота исторического процесса в привычном нам смысле нет как такового. Повествование распадается на обособленные картины, не развертывающиеся в хронологически единое связное целое. Текст «истории» перегружен разного рода не имеющими отношения к повествованию сведениями по географии, археологии, этнографии, истории мореплавания и торговли, истории религии и мифологии. «Великие деяния» у Геродота призваны упорядочить событийный ряд. В ветхозаветном повествовании практически отсутствует какое-либо стремление к упорядочиванию и сглаживанию событий. Так, в «Книге Самуила» в «эпизоде мятежа Авессалома или в сценах последних дней жизни Давида многие мотивы участников событий и сами события в целом столь противоречивы и показаны столь конкретно, что усомниться в подлинности историчности повествования невозможно»[159].

Конечно, Геродот не был бы «отцом истории», если бы не ставил таких теоретических вопросов, как: «почему» эллины и варвары воевали друг с другом?»[160]. Однако и Геродот, и Фукидид исходили из предпосылки, что в основе событий лежат побуждения неизменной человеческой природы. «Все люди как в их частной жизни, так и в жизни публичной (государственной) действуют по известным побуждениям природы: стремление к власти и почестям, к богатству и, наконец, страху» (История, I, 75–76).

Мы уже отмечали, что греки перенесли дискурс в текст и заставили его «жить» по законам текста, в то время как ветхозаветный текст был погружен в «жизнь». Поэтому в библейском повествовании мы не найдем изображения раз и навсегда установившегося характера, без колебаний, без конфликтов и внутреннего развития. В изображении Авраама, Иакова или Моисея не сглажено путанное, проти-

воречивое, трудное многообразие внешних и внутренних событий мира и души, все то, что характерно для настоящей истории. К изменчивости и текучести греки относились с недоверием, полагая, что основанные на них знания не являются достоверными. Знание может быть только о чем-то неизменном и неподвижном, т. е. об общем, что объединяет сходные вещи. Вот почему Аристотель в «Поэтике» утверждает, что «поэзия философичнее и серьезнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, история — о единичном» (1451 b)[161] . Понимание значения истории к концу античности меняется, но остается неизменным положение[162] , что поскольку событийная история обусловливается «деяниями», в основе которых лежат побуждения неизменной природы, постольку мотивы деяний неизбежно повторяются.

Христианство привносит новое мироощущение. В «Екклесиасте» мы находим жалобу на стабильность кругообразно возвращающегося на стези своя космоса, которая для греческих философов была, наоборот, источником успокоения и восторга. Вечное возвращение, которое казалось пифагорейцам возвышенной тайной бытия, в «Екклесиасте» оценивается бессмысленным: «...в грядущие дни все будет забыто, и увы! мудрый умирает на равных с глупым» (Еккл. 2, 16). Мир и жизнь человека по «Екклесиасту» сами по себе не имеют смысла: «Что пользы человеку от всех трудов его, с которыми он трудится под солнцем» (Еккл. 1,3). «Все суета» — звучит рефреном в тексте не менее двадцати раз. Но в чем же тогда смысл жизни? — вырастает по-библейски вопрос с последней заостренностью. Вопрос, чуждый греческому вопрошанию, обычно обращенному к мировой гармонии или к самому человеку — «познай самого себя». Структура неизменного космоса античности побуждала к созерцанию, лучшим выражением для него могло служить статическое описание в виде художественного наблюдения за миром и человеком. В истории же необходимо участие, и для ее отражения требуется направленное во времени повествование, в котором человек предстает как субъект выбора и действия. Таковыми являются библейские тексты.

Благодаря Библии, в европейском мышлении формируются крайне важные динамические элементы для исто-

рического ощущения последующих эпох. Марк Блок писал: «Судьба человечества — от грехопадения до Страшного суда — предстает в сознании христианства как недолгое странствие, в котором судьба каждого человека, каждое индивидуальное «паломничество» является в свою очередь отражением; центральная ось всякого христианского размышления, великая драма греха и искупления, разворачивается во времени, то есть в истории»[163].

Сквозь библейский символизм просвечивают структуры исторического развития. Так, «книга Бытия» повествует о начале мира и человека. Перед нами встает картина не действительного процесса, но лишь излагаются порядок и строение мирового целого с помощью временной схемы. Изложение «начал» идет с опорой на миф, суть которого заключается в том, «что своим существованием Вселенная обязана единому Творцу, что Творец создал ее не в одно мгновение, а поэтапно — от низшего к высшему, от простого к сложному; что человек создан как двуединое существо — как сын земли и образ Божий»[164]. Новый Завет развивает традицию библейского историзма. В Евангелиях Христос молится в Гефсиманском саду: «Отче мой! Если возможно, да минует меня чаша сия». «Если возможно» — это условная конструкция, а условная конструкция — простейшая схема исторического свершения: через нее выражено, что настоящее колеблется и открыто будущему. Конечно, в Евангелиях есть другая тема — тема предопределенности: «впрочем, Сын Человеческий идет по предназначению». Однако обе темы остаются в отношении подвижного равновесия»[165].

Несмотря на то что текст Нового Завета был заряжен историческими интуициями, все же без труда идея эсхатологизма могла возобладать в глазах верующих апокалиптиков. Тому в немалой степени способствовала эсхатологическая мысль, ориентировавшая познание, как считает М. Фуко, на выявление подобий, а не на саму действительность. «Вплоть до конца XVI столетия категория сходства играла конструктивную роль в знании в рамках западной культуры. Именно она в значительной степени определяла толкование и интерпретацию текстов; организовывала игру символов, делая возможным познание вещей, видимых и невидимых, управляла искусством их

представления»[166]. Это обстоятельство отразилось и на типе исторического письма: Белон писал «историю природы птиц», Дюре — «Чудесную историю растений», Альдрованди — «историю змей и драконов». Писать историю какого-либо растения или животного означало писать о составляющих его тела и сходствах, которые ему приписывают, легендах и историях, в которых оно участвовало, гербах, в которых оно фигурировало, и т. п.

Но, с другой стороны, именно новозаветный текст дает нам историю отдельного существа — а это не что иное, как само существо, взятое внутри всей смысловой его привязки с миром. В Евангелиях предстает перед нами история Иисуса Христа, которая разворачивается глубинной связью с миром: в своем рождении, собою же воплощенном учении и смерти. Для культуры это в высшей степени значимое явление. «Мир, откуда ушел Христос, — отмечал М. Бахтин, — уже не будет тем миром, где его никогда не было, он принципиально иной»[167]. При интерпретации Библии отношение вещей и знаков трансформируется в отношение истории и ее описания. История делится на профанную (не имеющую текстовой структуры) и сакральную, где события являются означающими других событий. Текст образует сложную семиотическую структуру, включающую описательную часть, где слова означают «вещи», и символическую часть, где они означают «знаки» сакральной истории, тогда как Евангелие включает в профанную историю сакральный «факт», соотносимый с сакрализованной проповедью Христа.

Боговоплощение в христианстве понимается как единократное — отсюда значение исторического времени, к которому прикреплено явление надвременного: историческая датировка в символе веры — «при Понтии Пилате»; мистическая периодизация истории человечества — время «до рождества Христова» и «после рождества Христова», обстоятельное членение времени от сотворения мира до Страшного суда в средневековой христианской теологии.

Формирование европейского историзма стало возможно на базе письменности, которая способствовала введению совершенно иного временного порядка социального коммуницирования. «Никакая система не может быть

эффективной, — замечает Н. Луман, — вне своего настоящего и в неодновременном мире. Но именно эти узы настоящего и придают письменности ее значение. Ведь ныне именно через письменность в любом настоящем (и только так!) оказывается возможным сочетание различных современностей, которые друг для друга соответственно являются будущим или прошедшим»[168]. То, что при написании или пересказе являлось будущим, при его прочтении оказывается прошедшим; то, что еще неизвестно для героя или его описателя, становится уже свершившимся и известным для читателя. Соотнесенность прошлого (того, чего «уже» нет) и будущего (того, чего «еще» нет) обеспечивается настоящим, благодаря знаково организованной письменности. Письменность порождает новый тип представления времени в виде одновременности неодновременного. Тексты, фиксируя преходящее, оставляют его в некоей временной точке, так, что ранее бывшее будущим становится прошлым. Письменная культура разрывает непосредственность течения жизненного процесса. Луман подчеркивает, что эта культура должна предлагать такие описания времени, которые бы разрешали парадокс постоянного соотнесения с прошедшим, и она должна уметь обозначать время, как если бы оно было вещью или движением. Письменность обеспечивает связь времен, то есть связь поколений в качестве социальной коммуникации. В конце концов, письменность становится тем знаковым полем, на котором происходит отдифференцирование социально-исторической системы в качестве самостоятельного мира.

ГЛАВА 4

ТЕКСТ И КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ

Воспроизводство традиционного знания происходит благодаря взаимодействию ученика с учителем. Знание передается через слово, образ и действие, которые в письменной традиции находят знаковую опору в священном тексте. Последний представляет собой сложноорганизованную и многосмысловую символическую структуру, передающую социально значимое знание. Под последним нужно понимать самые различные социальные умения, представленные, прежде всего, «образцами» того, что нужно говорить и слушать, а также что нужно делать, согласно данному обществу. Одной из главных особенностей такого знания является то, что оно выступает в качестве «образования», то есть «образцов» поведения и говорения, одобряемых культурой того или иного общества. Традиционное знание хранится в священных текстах, транслирующих набор прагматических установок, конституирующих социальную связь.

Центральным текстом европейской культуры является Библия. Проникнуться содержанием Библии невозможно без понимания ее символической природы. Буквальное понимание ее текстов ставит непреодолимые трудности перед всяким интерпретатором. Истоки символического истолкования Библии восходят к ранним опытам экзегезы и связываются с именем Филона Иуды. Аллегорический метод интерпретации сакрального текста как многосмыслового был впоследствии воспринят александрийской школой христианского богословия, основателем которой был Ориген, различающий три смысловых пласта Св. Писания: телесный (буквальный, историческо-грамматический), душевный (моральный) и духовный (аллегорическо-мистический). «Схоласты зрелого средневековья превратили триаду в четверицу, различив рассудочно-аллегорический и собственно "духовный" или "анагогический" (возводящий душу ввысь) смыслы как два различных уровня»[169] . Это различие до некоторой степени предва-

рило романтическую теорию символа в отличие от аллегории.

В Новое время Лютер отказывается от понимания четвероякого смысла Писания и настаивает на том, что оно имеет однозначный, из него самого уясняемый смысл. Аллегорический метод должен сохраниться только при толковании притч Нового Завета. Ветхий Завет требует буквального понимания для выяснения сути Закона, который был упразднен благодеяниями Христа. «Темные» же места Библии, несводимые к однозначному пониманию, могут быть истолкованы, согласно Лютеру, исходя из известного в античной риторике принципа: понимание отдельного фрагмента обусловлено пониманием произведения в целом. Но сам принцип: понимать текст, исходя из него самого, с необходимостью нуждался в дополнении. Это дополнение, но с догматической посылки Просвещения, попытался осуществить Спиноза в своей критике Библии. По Спинозе, основное содержание Библии вполне постижимо из известных естественному разуму принципов. Что касается чудес и откровений, то их следует понимать «исторически», то есть познавая дух автора и стремясь понять, что же он мог иметь в виду. В таком случае мы хотим понять лишь смысл высказываемого, полагает Спиноза, а не его истину. Глубоко перспективным стало возвращение в эпоху романтизма к традиции толкования Отцов Церкви.

Ф. Шеллинг сознательно противопоставляет классической аллегории символ и миф как органическое тождество идеи и образа и говорит о его неисчерпаемой многозначности образа. Вот что об этом пишет он сам: «Образ — не то, что сам предмет, и в то же самое время он все равно как сам предмет — в этом смысле образ содержит истину; но поскольку он не есть сам предмет, то постольку образ и не есть истинное»[170]. Эстетика немецкой классической философии исходила из представления, что в сознании художника первично дана словесно формулируемая мысль, которая потом облекается в образ, являющийся ее чувственным выражением. С точки зрения объективно-реалистической эстетики, считавшей идею высшей, нечеловеческой реальностью, художник, бессознательно рисующий действительность, объективно давал самой темной и не осознававшей

себя идее ясное инобытие. Образ являл собой некую оболочку, скрывающую единственно верную интерпретацию.

Мы исходим из положения, что символизм представляет собой выразительную форму, обладающую, по крайней мере, двойным смыслом. В Библии есть символы универсального характера (огонь, вода, воздух, земля) и символы, присущие именно ее тексту (огонь, в котором все может обновиться, — сквозной символ библейский; так же, как сквозным символом греческой культуры является свет, в котором все может быть познано). Создатели Библии сознательно использовали универсальные символы и мифы древних в своих текстах, неуклонно наполняя их новым содержанием. Происходило кардинальное переосмысление в рамках уже существующего кода. Ветхозаветный миф в руках создателей Писания — это не архаический миф, а отрефлектированный, и потому — функционирующий в качестве символа или аллегории. Миф становится осмысленным и превращается в символ после того, как он начинает просматриваться и интерпретироваться в перспективе носителей другой культуры. Особое значение в этом процессе принадлежало письменной традиции, поскольку только на ее основе было осуществимо критическое усвоение подходящих для христианской доктрины мифов и формирование философских интенций. Христианскую мифологию сразу же отличило от, например, греческой мифологии открытие человеческого универсума, тогда как последняя была воплощением универсума природы.

То, что в Библии использовались заимствованные мифы из различных культур, со времен античного философа Цельса служило зачастую предметом неоправданной критики. Легенда о рождении Иисуса от Девы напоминала Цельсу греческие мифы о Данае, Меланипе, Ауге и Антигоне. Вольтер усматривал сходство мифов о древнегреческом боге Вакхе с библейскими историями о Моисее. Критика действительно была неоправданной, потому что авторами Библии мифы использовались намеренно ввиду их универсальных свойств, позволяющих лучшим образом соответствовать противоречивости жизни и самого человека. Так, например, одним из сквозных образов является «пустыня». Это не образ «земли», возделываемой человеком, модификацией которого она является, а неподвластная человеку

стихия, типичная для Библии метафора несоизмеримости, неведомая мироощущениям греческой культуры, искавшей во всем меру. Пустыня — царство смерти, но одновременно это и образ, наводящий ассоциативно на мысль об оазисе («вода») — образе жизни. «Пустыня» разворачивается темой столкновения жизни и смерти, добра и зла. И здесь как в жизни: зло безгранично, как пространство в пустыне, а добро — как одинокий оазис в ней. Из пустыни же является Иоанн Креститель, провозгласивший приход Иисуса Христа. Он крестит водой... И снова образ «воды» задает дальнейшую перекличку образов и тем. Образ «пустыни», как метафора бесконечности, имплицитно содержится и в оставленном без ответа вопросе Пилата, обращенном к Христу: «Что есть истина?».

О высокой символической выразительности Библии свидетельствует и то обстоятельство, что в ней довольно часто одним только словом, но фокусирующим в себе отдаленнейшие аналогии, внушающим одновременно форму, аромат, качество и блеск, может быть выражен какой-либо предмет или существо. Вслушаемся в слово «искры» во фрагменте «Книги Иова»: «Человек рождается на страдание, как искры, чтобы устремиться вверх» (5, 7). Метафора «искры» заключает в себе одновременно и особый трагизм, заключенный в жизни человека, и мимолетность последней, и предназначение человека устремляться ввысь. Примером сознательного заимствования уже имеющихся в культуре форм может служить изложение представления о Царстве Божием. Представление о Царстве Божием от Марка заимствовано из фольклорной традиции, в которой говорится о сказочной стране, полной изобилия; формально сохраняется указание на обещание материального благополучия: «...нет никого, кто оставил бы дом ли земли ради Меня и Евангелия, И не получил бы ныне, во время сие, среди гонений во сто крат более домов, и братьев, и сестер, и отцев, и матерей, детей, и земель, а во веке грядущем жизни вечной» (10, 29–30). А в Евангелии от Матфея уже совершенно определенно можно прочитать духовную трактовку воздаяния, которой проникнуто представление о Царстве Божием.

Троичная структура мифа как нельзя лучше служит выражению «неоднозначных» идей. Культурное человече-

ство достаточно рано стало осознавать это свойство символа и мифа, могущее послужить выражению смысла, который не вмещается в рассудочно-дискурсивный тезис. Уже в античности, несмотря на господствующее в философии стремление к словесно выговоренному, существовала пифагорейская или неопифагорейская мистическая традиция. Новую эпоху в этом отношении открыла христианская традиция. В Новом Завете совершенно осознанно были использованы утвердившиеся в культуре мифологические образы. Вероучение христианства могло быть выражено только на языке мифа — символа. Попытка некоторых мыслителей свести мораль Нового Завета к однозначному ее пониманию была несостоятельна по своей сути, ибо ставила человека в жесткие рамки необходимости, лишая его свободы. Не случайно поэтому проекты демифологизации встречали у крупных мыслителей христианства (Н. Бердяев, К. Ясперс) решительный протест.

Язык символов библейского текста обладал тем преимуществом, что имел возможность сочетать отвлеченные рассуждения и правила с чувственно-наглядными образами, в полной мере отражавшими дух учения. И все же у символов есть свои недостатки в передаче содержания. Символы раскрывают свои возможности только в собственных контекстах. Кроме того, один и тот же символизм допускает полярно противоположные истолкования в зависимости от того, нацелено ли истолкование на сведение символизма к его буквальному основанию, бессознательным истокам или социальным мотивациям. Иное дело текст.

Социальная жизнь людей опосредована языком — знаками, символами и текстами. Опосредованное знаками устанавливает изначальную языковую предрасположенность любого человеческого переживания. В самом деле, восприятие сказывается, замечает П. Рикер, как сказывается и желание. В свое время письменность явилась условием превращения дискурса в текст. Текст предстал не только вместилищем высказываний или обмена высказываниями (дискурсом), но и стал служить средством расширения первичного единства значения дискурса и содержать принцип его организации. Это открывало новые

горизонты для выражения содержания, которое отныне стало опосредоваться текстом. Значение этого факта было осознано различными направлениями, в том числе и семиотикой.

Так, Ролан Барт, пережив идейную эволюцию перехода от семиотики системы к семиотике текста, в статье «От произведения к тексту» в 1971 г. отчетливо отличал произведение (которое было традиционно объектом исследования) от текста. Он отмечал, что произведение принципиально замкнуто и сводится к определенному означаемому, «текст же, в противоположность произведению, мог бы избрать своим девизом слова одержимого бесами (Евангелие от Марка, 5, 9): "Легион имя мне, потому что нас много"»[171]. Текст всецело противостоит произведению множественностью заключенных в нем смыслов. Мы вполне разделяем соображения Р. Барта о том, что «некоторые тексты Священного Писания, традиционно отданные на откуп теологическому монизму (историческому или анагогическому), могут быть прочитаны с учетом дифракции смыслов, то есть, в конечном счете, материалистически»[172].

Текст требует рассмотрения его как органического целого, части которого живут и получают смысл лишь в соотнесении с ним. Ибо текст, несущий в себе противоречивые положения, может стать жертвой критики, использующей метод насильственного извлечения отдельных цитат, приводящий к искажению смысла. Амбивалентность как определенный культурно-семиотический феномен была впервые оценена в работах М. Бахтина. Там же можно найти и многочисленные примеры этого явления[173]. Не касаясь всех его аспектов, отметим лишь связанные с интерпретацией текста. Отношение бинарности представляет собой один из основных организующих механизмов любой структуры. Вместе с тем неоднократно приходится сталкиваться с наличием между структурными полюсами оппозиции некоторой широкой полосы нейтрализации. Скапливающиеся здесь структурные элементы находятся в отношении к окружающему их контексту не в однозначных, а в амбивалентных отношениях. В этом случае внутренняя информативность (неисчерпаемость скрытых возможностей) объекта значительно увеличивается.

Текстологам хорошо известны случаи, когда поэт, создавая произведение, в некоторых случаях не может отдать предпочтение тому ли иному варианту, сохраняя все как возможность. Тогда текст произведения будет именно таким, сохраняющим вариативность художественным миром. Тот же окончательный текст, который мы видим на страницах издания, представляет собой описание более сложного текста произведения средствами упрощающего механизма топографической печати. В ходе такого описания возрастает упорядоченность текста, и понижается его информативность. Поэтому представляют особый интерес многообразные случаи, когда текст, в принципе, не заключает в себе однозначность последовательности, оставляя читателю свободу выбора. В этом случае автор как бы перемещает читателя (а также определенную часть собственного текста) на более высокий интерпретационный уровень. Но, прежде всего, при этом увеличивается степень информативности. Достаточно в этом отношении сравнить две версии сотворения человека в «Книге Бытия», три разные версии декалога (Исх. 20 и 34, Вт. 5) или четыре версии Евангелий. Представление акта творения сначала в 27-м стихе первой главы «Книги Бытия»: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину», а затем повторение его в 7-м стихе второй главы: «И создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою» было призвано утвердить мысль о том, что человек есть существо одновременно «божественное» и «земное».

Еще Св. Августин считал, что Библия повторяет одно и то же, и если нам не понятен смысл некоторого отрывка, достаточно рассмотреть другой отрывок. То же у Фомы Аквинского, считавшего, что в спиритуальном смысле не содержится ничего необходимого для веры, чего не содержалось бы в другом месте в буквальном смысле. Этот подход сопоставим с интерпретацией мифов у К. Леви-Стросса, который предполагает синхронизацию[174]. В одну группу сводятся тексты, для которых могут быть заданы трансформационные правила. Затем тексты упорядочиваются в последовательность переводов. Синтагматические цепи заменяются парадигматическим ансамблем. Отсю-

да — интерпретационные правила: 1) ни один миф не интерпретируем на одном уровне: все мифы состоят в установлении отношения для нескольких уровней; 2) ни один миф не интерпретируем отдельно, но только в отношении к другим мифам, образующим группу трансформации; 3) ни одна группа мифов не интерпретируема отдельно, но только при установлении референции: а) к другим группам мифов и б) этнографии тех обществ, откуда они происходят.

У Леви-Стросса интерпретантом выступает факт принадлежности текста к группе преобразований, его место в трансформационной цепи. Для этого цепь должна быть разомкнута, причем лакуны заполняются текстами других жанров. Роль интерпретанта выполняется теоретическим конструктом, трансформационной моделью, дислоцированной на инфраструктурном уровне, что напоминает принцип ее структурной семантики. Поэтому анализ мифов становится возможным без обращения к архетипическим фондам универсального символизма. Такая методика служит пониманию архаических текстов с нормированным порядком употребления (по-видимому, этим достигалась идентичность коллективной памяти).

Для христианства в Библии интерпретантом является референциальный текст, а именно текст Нового Завета. Ветхий Завет по отношению к нему рассматривается символически и требует соответствующего толкования. Пользование сложно-организованным текстом, коим является Библия, можно представить себе как маятникообразные качания между говорением на одном языке и общением с помощью различных языков, лишь частично пересекающихся и обеспечивающих лишь известную, порой весьма незначительную, степень понимания. Функционирование текста большей сложности подразумевает не стопроцентное понимание, а напряжение между пониманием и непониманием. Следует обратить внимание на еще один момент. Реальному тексту неизбежно присуща некоторая неправильность. Речь идет не о неправильности, порожденной замыслом или установкой говорящего, а о невольных его ошибках. Это обстоятельство всегда являлось не только объектом для атеистической критики Библии, но и недоумений со стороны самих служителей церкви[175].

Повторимся, неправильность и ошибки могут быть присущи любому тексту. Ю. Лотман неоднократно указывал на ошибки у А. С. Пушкина в «Евгении Онегине». В романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита» герои умирают дважды (обе смерти совершаются одновременно): один раз вместе в подвальном помещении, «в переулке близ Арбата», и в другой — порознь: он — в больнице, она — в «готическом особняке». Такое «противоречие», отмечал Лотман, очевидно, входит в замысел автора. Однако, когда далее сообщается, что Маргарита и ее домработница Наташа «исчезли», оставив свои «вещи», и что следствие пыталось выяснить, имело ли место похищение ли бегство, — перед нами встает авторский недосмотр[176]. Однако и эти явные технические недосмотры не могут на самом деле полностью исключаться из поля зрения. Воздействие их на структурную организацию текста может повлиять на развитие повествования.

Приведем пример с рождеством Христовым. Известно, что свидетелями рождества, согласно легенде, были животные — вол и осел. В апокрифическом Евангелии, так называемом «Лжематфее», написано, что животные пришли поклониться младенцу во исполнение пророчества Исайи: «Вол знает владетеля своего, и осел ясли господина своего» (I, 3) и, главным образом, пророчества Аввакума: «Среди двух зверей яви его...» (3, 2). Однако, открыв Вульгату, т. е. латинский перевод Библии, мы обнаруживаем, что данная фраза Аввакума звучит совсем иначе: «Среди лета яви его...» И только обратившись к греческому переводу — Септуагинте, мы видим, что автор апокрифа ссылается на пророчество, взятое из другого перевода. Между тем давно уже установлено, что тут в переводе ошибка. Таким образом, выясняется, что два симпатичных животных, явившиеся персонажами многих живописных полотен, обязаны своим происхождением простой неправильности.

Приведем также случай с ошибкой в Библии, куда более значимой для судеб европейской культуры, на которой остановился М. Вебер в «Протестантской этике и духе капитализма». Он указывает на то обстоятельство, что Лютер при переводе Библии понятие «Духовное призвание» перевел немецким словом «Beruf» (профессия, при-

звание) и тем самым преобразовал переводимое понятие в «профессиональное призвание». По утверждению Вебера, у народов, тяготеющих в преобладающей своей части к католицизму, отсутствует понятие, аналогичное тому, что в немецком языке именуется «Beruf», в смысле определенного жизненного положения, четко ограниченной сферы деятельности, тогда как оно существует у всех протестантских народов. Уже очень скоро это понятие обрело у последних современное значение в светских языках. В первые годы своего реформаторства Лютер оценивал мирскую деятельность в качестве нравственно индифферентной. Но по мере последовательного проведения идеи «sola fide» (спасение только верой) и погружения в мирскую деятельность все большее значение у него получает идея профессионального призвания, противостоящего известному католическому догмату о том, что единственным средством стать угодным Богу считается пренебрежение мирской нравственностью с высоты монашеской аскезы.

С точки зрения Лютера, монашеский образ жизни не только бессмыслен для оправдания перед Богом, но и являет собой лишь порождение эгоизма и холодного равнодушия, пренебрегающего мирскими обязанностями человека. В дальнейшем Лютер укрепился в той позиции, что при любых обстоятельствах единственным средством быть угодным Богу есть выполнение мирских обязанностей, которые диктуются божественной волей, в согласии с которой все дозволенные профессии равны перед Богом. Анализируя идейную эволюцию Лютера, М. Вебер придерживается того мнения, что в самой-то Библии и речи нет о значении мирской нравственности и что в ней строго соблюдается традиционалистская религиозная идея: «Каждый пусть остается при «пище своей, предоставляя безбожникам погоню за прибылью».

Однако более убедительным представляется то, что изменяющаяся действительность мира капитала побуждала Лютера слово «призвание» переводить в духе следующих мест в Библии, которые мы находим в «Притчах Соломоновых»: «Видел ли ты человека проворного в своем деле? Он будет стоять перед царем» (22, 29) или в стихе в похвалу добродетельной жене: «Задумывается она о поле,

и приобретет его; от плодов рук своих насаждает виноградник... Она чувствует, что занятие ее хорошо, и — светильник ее не гаснет ночью. Протягивает руки свои к прялке, и персты ее берутся за веретено» (31, 16–19). И наконец, в широко известном положении ап. Павла: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь», хотя в Новом Завете есть и противоположного содержания мотив: «Хлеб наш насущный дай нам на сей день». Само собой разумеется, что в зависимости от контекста может возобладать либо одно, либо другое направление мысли. Таким образом, подмена понятий, по-видимому, бессознательная у Лютера, была спровоцирована Реформацией: «...в этом понятии (профессиональное призвание. — *С. А.*) заключена оценка, — отмечает Вебер, — согласно которой выполнение долга в рамках мирской профессии рассматривается как наивысшая задача нравственной жизни человека»[177]. К чести Вебера добавим, что он далек от мысли о том, что капиталистическая хозяйственная система является продуктом Реформации. Он лишь стремится установить религиозное влияние на процесс капиталистического развития.

Приведенные примеры ошибок при переводе можно вслед за Гадамером квалифицировать как интерпретацию. Ибо, благодаря интерпретатору, письменные обозначения вновь превращаются в смысл, и обретает язык само дело, о котором говорится в тексте. Для этого должен быть выработан некий общий язык, который совпадает с самим процессом понимания. «Текст дает языковое выражение некоему делу, но то, что ему это удается, — заслуга интерпретатора. Участвуют обе стороны»[178]. В этом смысле понимание сводится не к «историческому» реконструированию первоначального замысла, но к пониманию самого текста, что создает «лазейку» для прироста смыслов. Текст отличается от символа. Символ — знак, но и нечто большее, поскольку способен представлять воочию некое содержание, которое он замещает. В символе, как и в тексте, присутствует то, что представляется, но символ лишен самостоятельного значения, а текст указывает на представление только благодаря собственному содержанию. П. Рикер вслед за Гадамером отмечал, что письменность позволила дискурсу обрести тройную семантиче-

скую автономию: «по отношению к инерции говорящего; восприятию первичной аудитории; экономическим, социальным, культурным обстоятельствам своего возникновения»,[179] позволив дискурсу обрести формы текста.

Текст относится к языковому преданию, которое нам не просто осталось от прошлого, но было нам пере-дано в собственном смысле этого слова. Данная особенность его сразу отличает от какого-либо, например, памятника изобразительного искусства, который может выигрывать в наглядности, но уступает тексту по широте и интенсивности высказанных в нем смыслов, содержащих всеобщее отношение к миру и человеку. Воссоздание культуры, не оставившей языкового предания, всегда остается в области гипотетического и чего-то нецельного, тогда как тексты дают выражение некоему целому. По отношению к устной речи текст также обладает некоторым преимуществом. Сказанное устно в очень большой степени само себя истолковывает: при помощи манеры, темпа, а также тех обстоятельств, при которых оно было сказано[180]. Текст же может быть понят из того, что он говорит. Это приводит к выработке строгих собственно текстовых средств выражения, что, в свою очередь, побуждает читателя к автономному продумыванию мыслей автора.

Письменная фиксация, отмечает Гадамер, «именно потому, что она полностью отделяет смысл высказывания от того, кто делает это высказывание, превращает понимающего читателя в адвоката своего притязания на истину. Понятое им всегда есть нечто большее, чем просто чужое мнение, — это есть возможная истина»[181]. Написанное вообще претендует на статус непреложной истины. Оно способствует закреплению статуса подлинности своим «персонажем». В этом смысле высказывание Геродота о том, что греческих богов создали Гомер и Гесиод, преисполнено глубокого смысла[182]. По Геродоту, получалось, что поэты проделали теологический труд, внеся в многообразные религиозные предания греков систематизацию пантеона богов и выразив отношения их между собой. Тексты Гомера и Гесиода способствовали закреплению, но тем самым и созданию жестких «божественных» типов. То же можно утверждать и по отношению к библейскому тексту.

Каков же был механизм трансляции значимого содержания в Библии? Иными словами, задача сводится к обнаружению логики, согласно которой текст становится, с одной стороны, неравным себе, продолжая функционировать в культуре, а с другой — способствует порождению новых текстов. Ведь отмечается наличие библейских символов экзистенциального содержания в различных текстах. В одних случаях эти символы могли послужить созданию значительных текстов (Кант, Гегель), в других — претерпеть «упрощение» по сравнению с породившим их текстом (Л. Толстой).

С позиции философской герменевтики фундаментом понимания служит не просто человеческая субъективность в акте самопонимания, порождающая смысл текста, а культурно-историческая традиция, в которой субъект укоренен, и без чего он не может существовать. По Гадамеру и Рикеру, «быть — значит быть интерпретированным». Интерпретация — это постижение смысла текста как сообщения (предание, пере-данное), адресованного потенциальному читателю. Интерпретация, по Гадамеру, принципиально открыта и никогда не может быть завершена, а также понимание текста неотделимо от самопонимания интерпретатора. В противовес прежней герменевтике, различавшей понимание, истолкование (интерпретацию) и «применение» как относительно самостоятельные процедуры, Гадамер утверждает их тождество: 1) понимание всегда является «истолковывающим», а истолкование — «понимающим»; 2) понимание возможно лишь в качестве «применения» — соотнесения содержания текста с культурным и мыслительным опытом современности. «Пред-рассудки» интерпретатора не препятствуют пониманию, а способствуют ему, позволяя транслировать опыт от поколения к поколению. Гадамер склоняется к тому, что интерпретация состоит не в воссоздании смысла, а в создании смысла заново. Мы полагаем, что имеет место как процесс воссоздания, так и создание смысла заново. В особенности в том случае, когда происходит обновление уже имевшихся содержательных предпосылок, передаваемых через вызревшие в тексте формы, способные метонимически выражать целое через часть.

Но это понимание, в свою очередь, состоит во взаимном отношении с истолкованием интерпретатора, обусловленного как своими «интеллектуальными привязанностями», так и культурно-исторической средой. Бытие текста неотделимо от интерпретируемого самопонимания интерпретатора. Это выступает первым условием понимания текста. Традиция в данном случае предстает средством, не допускающим полного произвола со стороны интерпретатора. Непрерывность культурного наследования является вторым условием понимания. Интерпретируя тот или иной письменный источник, мы взаимодействуем не только с этим текстом, но и с самой его историей, в данном случае аккумулированной и благодаря ему передающейся дальше. Это означает, что, благодаря традиции, «прошлое» не образует самостоятельной реальности, недосягаемой для нас и внеположенной «настоящему», а находится внутри смыслового универсума, охватывающего прошлое и настоящее в единое целое. Непрерывность традиции обеспечивается общностью смысла, связывающего воедино культурные феномены всех времен. Смысл текста и передача его содержания — это итог взаимодействия, слияния двух горизонтов — горизонта автора текста и горизонта его интерпретатора.

Ж.-П. Лиотар отмечал, что нарративная (мифическая) форма, благодаря которой воспроизводится традиционное знание, в отличие от развитых форм дискурса знания, допускает внутри себя множественность языковых игр. В ней «можно найти во множестве денотативные высказывания, относящиеся, например, к небу, ко времени года, к флоре и фауне, деонтические высказывания, предписывающие, что нужно делать в отношении самих этих референтов или в отношении родства, различия полов, детей, соседей, чужеземцев и т. д.; вопросительные высказывания, которые включаются, например, в эпизоды вызова (отвечать на вопрос, выбирать часть из доли); оценочные высказывания и пр.»[183].

Каким же образом происходил процесс изменения библейского текста и передача его нравственного содержания через вновь возникавшие тексты? Для решения этого вопроса обратимся прежде всего к тому, как происходила, да и происходит во многом поныне трансляция культу-

ры в рамках традиционной культуры. Данный процесс осуществлял себя через отношение ученика с учителем. Обратимся в связи с этим к материалу Индии[184]. В рамках данной культуры ученик обязан был беспрекословно слушаться учителя, соблюдать обет целомудрия, спать на земле и добывать себе пропитание милостыней. Обучение в ведической Индии прежде всего состояло в передаче учителем ученику определенной массы информации, фиксированной в текстах вед. Но главной целью было воспроизводство не текста, но личности учителя — духовное рождение от него ученика. Каким же образом учитель «порождал» себя в ученике? И что требовалось от ученика, чтобы адекватно «воспроизвести» в себе личность учителя?

Многолетнее пребывание ученика в доме учителя, как это было принято в Индии, имело целью на первых порах добиться психической общности, т. е. ученик становился духовным воспроизведением учителя в том случае, если он начинал походить на него определенными привычками, образом мыслей, системой оценок и т. д. Каковы же были приемы обучения, и в чем состояло передаваемое знание, обеспечивающее внутреннюю сторону процесса воспроизводства учителя в ученике? Передаваемым знанием являлись священные тексты — веды, а методом передачи было чтение их по памяти учителем вслух, повторение учеником с последующим заучиванием их наизусть. Целью обучения было не механическое заучивание, но применение указанных текстов в ведическом ритуале.

Учитель передавал ученику не просто знания священных текстов, но ритуал, т. е. чрезвычайно сложную, иерархизированную систему сакрального поведения. Ритуал есть определенная последовательность огромного числа отдельных священнодействий. «Для правильного совершения любого из них (т. е. для правильного воспроизведения соответствующих действий учителя) ученик должен был научиться организовывать свое поведение одновременно на трех уровнях: 1) совершенно точно воспроизвести (или спеть) слова гимна или ритуальной формулы (зафиксированной в самхите); 2) одновременно совершить определенное физическое действие (описанное в сутрах, однако без подражания учителю, по-видимому, невоспро-

изводимое); 3) наконец, одновременно с этими двумя он обязан был воссоздать в уме определенный образ либо числовое соотношение, либо мифологему в виде эпизода борьбы с асурами, так или иначе связанного с совершаемым в данный момент действием, представленный в тексте брахманы, как правило, в сопровождении формулы «кто так знает»; здесь же сообщался предполагаемый благоприятный результат всего действия в целом, т. е. мотив, ради которого это действие вообще стоило предпринимать»[185]. На основании этих соображений В. Семенцов рассматривает ритуал как инструмент передачи человеческой деятельности и, шире — человеческой культуры.

Выражая себя в слове, движении, ментальном образе, личность выражает, в конце концов, нечто единое — свою внешнюю суть, самое себя. С другой стороны, воспринимая проявление личности учителя даже не в полной, редуцированной форме (например, не все три описанных выше компонента, а только слово и образ, либо слово и физическое действие), ученик может восстановить недостающее слагаемое за счет интенсивного, глубокого восприятия редуцированного целого. Напротив, даже имея перед собой полную парадигму проявления личности учителя, но усваивая ее недостаточно глубоко, ученик не может синтезировать искомое целым. В результате воплощения учителя не происходит.

Но в феномене трансляции культуры представленного типа неизбежно существует еще большая проблема. Каждый последующий гуру, воспринимая традицию, неизбежно «адаптирует» ее согласно особенностям своей личности и соответственно вносит помимо желания «помехи» в передаваемое ученику знание. Совершенно очевидно, что за значительный промежуток времени накапливается такое число «изменений», которое приводит к отходу от традиции (традиция «приходит в упадок», по слову Кришны). И такова участь любой традиционной культуры. Культура брахманизма пытается противостоять этому процессу двояким способом. Первый способ состоит в усилении надежности процесса трансляции культуры путем тщательного ограждения ее от всех мыслимых искажений, перетолкований и, особенно, нововведений (в этом причина кон-

серватизма традиционных культур). Не трудно представить, что обозначенный способ на деле едва ли осуществим.

Другой способ заключается в том, чтобы обеспечить носителям данной культуры возможность обращаться непосредственно к первоучителю данной традиции (в Гите таким первоучителем является Кришна) и получать духовное рождение прямо от него, через голову всех промежуточных учителей[186]. Это уже ближе к христианству, но еще не то: «Вы не называйтесь учителями, ибо один у нас Учитель — Христос; все же вы — братья. И отцом себе не называйте никого на земле: ибо один у вас Отец, Который на небесах» (Мф. 23, 8–9). В. Семенцов находит места в Гите, свидетельствующие о том, что в них подразумевается уже не физический приход к учителю, а символический «приход» к Бхагавану. Осуществляется это через интенсивное отождествление с образом идеального ученика — Арджуны. В результате ученик должен был почувствовать, что его обращение за наставлением к Гите вполне эквивалентно реальному, физически присутствующему учителю за традиционным знанием.

Обращение к первоучителю (символическое) усиливается его обожествлением. Но благоговейное внимание не составляло содержания взаимодействия первоучителя и ученика, а только его форму. Содержание же состояло в стремлении стать как можно ближе к учителю, всецело сосредоточить на нем внимание, воспроизвести духовно его личность в себе. Цель обожествления учителя в Гите — побудить ученика быть максимально восприимчивым к ритуальному поведению учителя, которое заключается в «незаинтересованном» действии. Поэтому Арджуна призывает «совершать действия без мысли о плоде». И это также обнаруживает близость к христианскому бескорыстию: не должна знать левая рука, что делает правая. Вместе с тем христианская традиция несет ряд черт, качественно отличающих ее от рассматриваемой традиции. На их принципиальном различии мы остановимся ниже.

Таким образом, содержимое Бхагаватгиты может быть описано в терминах трансляции культуры как воспроизведение личности учителя, духовное рождение учителя в ученике. Семенцов совершенно справедливо делает за-

ключение, что такая особенность присуща человеческой культуре вообще, но при этом он не касается отличия восточной традиции от европейской.

В процессе трансляции культуры брахманизма для нас интересно то обстоятельство, что уже в ней происходит смещение акцента с учителя на текст. Правда, текст опирается на старые мифологические структуры мышления, и поэтому однозначности добивались за рамками текста, и потому он обладал малой долей «самодостаточности». Господствующее положение продолжает занимать учитель. Европейская традиция демонстрирует нам обратную ситуацию. В западной культуре и обучение насквозь книжное. Это заставляет проблему трансляции культуры развернуть в другую плоскость и более углубленно исследовать текст и его «порождающие» возможности. Мы уже отмечали, что античная культура в тексте начинает использовать дефиницию. Текст, благодаря наличию в нем дефиниции, то есть ее однозначно-объяснительной функции, приобретал способность «заменять» учителя, поскольку мог уже быть понят из самого себя.

В Ветхом Завете дефиниция отсутствует, но мы ее находим в Новом Завете: «вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Ев. 9, I); формирование Нового Завета шло уже под влиянием интеллектуальной дисциплины античности. Ветхозаветный текст не может быть понят до конца из него самого, при этом неизбежно происходит столкновение, как говорили Отцы Церкви, с «темными» местами. Для его понимания требуется включение знания извне. «Христианским» означающим для ветхозаветного означаемого является текст Нового Завета. Первая акция означивание иудейского Закона была проведена Иисусом Христом в Нагорной проповеди. Вторым интерпретатором, завершающим превращение иудейства в христианство, был ап. Павел. Он заявлял, что самим Христом «поставлен проповедником и Апостолом и учителем язычников» (II Тимофею, I, III).

Что же можно увидеть за чисто культовым комментаторством Павла? По-видимому, проявление самого культурного предания, которое служит пере-данию от поколения к поколению общезначимых сведений. Надо иметь в виду, что появление комментариев всегда свидетельству-

ет о стремлении оберечь существующее и сохранить его в качестве непреходящей ценности в связи с тем, что признается наиболее важным и ценным. Что-то при этом переосмысливается на «буквальном» уровне, «ибо заповеди: "не прелюбодействуй", "не убивай", "не кради", "не лжесвидетельствуй", "не пожелай чужого" и все другие заключают в сем слове: "Люби ближнего твоего, как самого себя"» (Рим. 13, 9), а что-то побуждало искушенного в экзегетике Апостола к аллегорическому толкованию ветхозаветных текстов[187].

Содержание ветхозаветных текстов принимает в этом случае финалистскую интерпретацию: оно не понимается самими персонажами, но понимается читателями. Какие же общезначимые сведения в антропологическом аспекте передает и преумножает ап. Павел? О том, что Христос сошел на землю и принял мучения за всех людей, говорилось уже и раньше среди основоположников новой веры (Деян. 10, 43), но именно Павел превратил единство и равенство во Христе всех людей в основной принцип, освященный самим Богом (Деян. 2, 7). Только на основе этих принципов, полагал Павел, возможен истинный мир, где нет «ни эллина, ни Иудея, ни варвара, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Колос. 3, 11). Именно Павел выдвинул принцип о вечной борьбе в человеческой душе добра и зла как осознаваемый процесс (Рим. 7, 19), который через Августина, Лютера и Беме превратился у Канта в принцип «вечной борьбы», плодотворной для автономной личности. Учение ап. Павла оказалось одинаково значимо как для тех, кто отстаивал самодостаточность личности перед стоящими проблемами (например, Кант), так и утверждающих, что Человек всецело зависит от благодати (например, Августин, Лютер).

В Посланиях апостола получает начало учение о жизненной полноте личности: «Сам же Бог мира да осветит вас во всей полноте и ваш дух и душа и тело во всей целости» (I Фес. 5, 23). Апостол различает три аспекта в человеческой природе: тело, душа и дух. В спасении человеческое тело не обладает самостоятельной функцией. Оно подчиняется или духу, как это имеет место во Христе, или душе, как у истинно верующих. Дух является сверхприродным, он дарован нам от Бога (I Корин. 2, 12). Второй

акт благодати — победа в человеке духовного над душевным. Ответственность за исход внутренней борьбы в человеке ап. Павел налагает на него же, то есть допускает свободу воли человека, хотя и осознает противоречивость такого допущения: абсолютное могущество Бога и предопределенность всего сущего исключает ответственность человека и наоборот. Апостол считает, что чувство ответственности — это факт, и что каждый может установить его путем самонаблюдения. Данная природа человека — результат решения Всевышнего, который только и является абсолютно свободным.

Для Павла вера — это полная отдача себя Христу, несмотря ни на какие обстоятельства; полное доверие, то есть не подчинение отчаявшегося человека чужой и непонятной инстанции, а доверие, сопряженное с надеждой и любовью. Они вместе выступают последней, незыблемой опорой человека. «А теперь пребывает сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (I Корин. 13, 13). Важно и то, что истинная любовь переживается, несмотря на всю ее силу, как свободное отношение. Любовь непознаваемого Бога должна дать истинную надежду. «Ибо если кто видит, то чего ему надеяться? Но когда мы надеемся на то, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Рим. 8, 24–25). Мифологические элементы «эквивалентности» и «оборотничества», присущие текстам Гиты (и другим философским текстам Махабхараты) и Ветхого Завета в Новом Завете преодолеваются. В нем человеку за содеянное полагается нести вечную ответственность; для человека Ветхого Завета и Гиты существует количественный баланс: каждый грех — минус, но каждый благой поступок — плюс, он дает возможность забыть об одном грехе. Для христианства нет забвения ни одному греху, поэтому не может быть и речи об «эквивалентности».

В Брахманизме время от времени Бхагаван воплощается на земле в человеческом теле, например, в виде Кришны, царя Ядавов, либо Рамы. Его побуждает к этому «упадок дхарм». «Оборотничество» преодолевается в Новом Завете онтологически Христом, совершающим акт самопожертвования свободно, по личному выбору раз и навсегда, и гносеологически в суждении «да будет слово ваше: “да, да”, “нет, нет”; а что сверх этого, то от лукавого»

(Мф. 5, 37), а в дальнейшем ап. Павлом: «или что я предпринимаю... у меня то “да”, “да”, то “нет”, “нет”...» Ибо Сын Божий Иисус Христос ... не был “да” и “нет”, но в нем было “да” (Корин. II, I, 17–20). Создатели Библии сознательно использовали в своих текстах мифы древних, наполняя их новым содержанием.

М. Бахтин в «Записях 1970–1971 годов» справедливо отмечал, что Ю. Лотман переоценивает значение перекодировки в культурных процессах (например, при анализе многостильности «Евгения Онегина»)[188]. Однако в случае с древними текстами надо иметь в виду, что форма может послужить мостом к новому и даже еще неведомому содержанию, и потому значит уместно здесь говорить о «перекодировке». Вот и сам Бахтин замечает: «В докапиталистические эпохи между формой и содержанием был менее резкий, более плавный переход: форма была еще не затвердевшим... содержанием, была связана с результатами общего коллективного творчества, например, с мифологическими системами. Форма была как бы имплицитным содержанием, а не создавала его как нечто новое, в порядке индивидуально-творческой инициативы. Содержание, следовательно, в известной мере предшествовало произведению. Автор не выдумывал содержание своего произведения, а только развивал то, что уже было заложено в предании»[189].

Библия также служит целям трансляции культуры. В свое время В. Розанов видел угрозу истории в новозаветном предпочтении духовной преемственности родовому продолжению потомства. Тонкий знаток христианства, он находил противоречие между ветхозаветным «плодитесь и множьтесь» и новозаветным духом оскопления. «Эта группа людей (объединенных духовной связью. — *С. А.*) будет жить и развиваться, — писал он в “Людях лунного света” в главе “Перемена типа истории”, — среди человечества, но против человечества, отрицая самый его корень»[190]. Но если в выявлении библейского противоречия Розанов был действительно прав, то от понимания роли христианства в духовном прогрессе человечества он был далек.

Новый Завет, в отличие от Гиты, Ветхого Завета и других священных текстов, несет большую способность к

«положительному» распаду, дающему прирост смыслов. В Евангелии от Иоанна Христос возвещает о необходимости родиться свыше, на что Никодим вопрошает о возможности в другой раз войти в утробу матери и родиться и получает ответ: «Рожденный от плоти есть плоть: а рожденный от духа есть дух» (3, 4–6). Причем именно благодаря только новозаветной текстовой «ситуации» и стало возможным действительно «символическое» обращение к «первоучителю», результатом которого явилась способность текстовой передачи нравственного содержания. Присмотримся теперь ближе к тому, как это стало возможным, и воспользуемся для этого услугами такого семиотического подхода, который предполагает первичность текста по отношению к языку[191] .

Необходимо отметить, что в позиции Ю. Лотмана нас привлекает, главным образом, глубоко разработанный онтологический аспект того, что происходит в многосмысловой толще текста. Но у такого подхода есть и недостаток: возводя текст до статуса демиурга, он одновременно принижает творческие функции человека. Вместе с тем до Лотмана существовала другая крайность гносеологов, сводивших, подобно Г. Фреге, понимание к интерпретации единичного смысла. Но нельзя не отметить узость такого подхода, ориентированного на однозначность отдельной интерпретации и не учитывающего противоречивую природу содержащихся в тексте смысловых структур, предполагающих возможность не просто разных, а дополнительных прочтений. Не говоря уже о необходимости включения компонентов культурной среды.

Представляется необходимым совмещение двух отмеченных тенденций в осмыслении «порождающих» функций Библии. Лотман показал, что, эволюционируя и вбирая в свою структуру различные языки культуры, переструктурированный текст приобретает «память» и способность генерировать новые смыслы. Только такой значимый в культуре текст в противоположность выродженным (способным только на манифестацию каких-то языков, подобных рекламе) в состоянии порождать языки. Сложноорганизованный текст получается каким-то образом закодирован, причем сам код остается неизвестным — его еще предстоит реконструировать. Мы сталкиваемся с культурной ситуаци-

ей, когда текст дается раньше, чем код языка, и язык «вычитывается» из текста, что является необходимым условием его понимания. В результате перекодировки, сдвигов в точках и совмещениях различных библейских «голосов» (заповедь, исповедь, проповедь) усилиями авторов (которых мы вправе называть интерпретаторами) происходит образование единого текстового целого. При этом в тексте образуется форма со свойствами замещать весь текст, что позволяло понимать текст из него же самого. Какой же структурой должна обладать такая форма, могущая заместить собой весь текст? Нижеследующая схема (условная) библейских форм от *мифа* к *понятию* поможет нам в этом разобраться.

Миф — заповедь — исповедь — притча — проповедь — понятие, где *миф* — универсальная бессознательная оснастка целостного осмысления мира. Существенно переосмысленный миф в Библии предстает в виде символа или аллегории; *заповедь* — в Ветхом Завете — закон, общественное установление, внешнее по отношению к человеку, а в Новом Завете — внутренний закон (совесть); *исповедь* — первоначальное самоопределение человека, состоящее из покаяния и мольбы; *притча* — аллегория, разомкнутость образа на единичное и общее; *проповедь* — отдаленность образа и смысла в притче побуждает к толкованию. Доля рассуждения перевешивает в проповеди, и уже смысл повествования становится в самом рассуждении; *понятие* — однозначный предел, к которому устремлена библейская образность, но которого она не достигает. Каждая из перечисленных форм имеет достаточную степень подвижности и способности к развитию, но способностью замещать собой целое в Новом Завете обладает только проповедь. Надо отметить, что гносеологическая основа христианства отличается большей отвлеченностью, чем это имеет место в мифе. Образ в Новом Завете играет подсобную роль: он призван намекнуть на таящееся по ту сторону видимого более глубокое содержание. Отсюда аллегория, характеризующая познавательный метод христианства: «одно есть, а другое — видится». Мифологическое повествование было замкнуто и имело цель в себе. Когда же образ размыкается на единичное и общее, возникает аллегория. Следующая ступень восхождения внутри аллегории к отвлеченному мышле-

нию и преодолению непосредственной живости и осмыслению образности — евангельская притча.

Библия вообще полна притч и поучений. В отдельных книгах Ветхого Завета встречаются многочисленные афоризмы и краткие поучения. Две книги, Книга Притчей и Книга премудростей Иисуса, сына Сирахова, представляют собой сборник притч и «премудростей». Книга Премудростей Соломона и Книга Екклесиаста, или Проповедника, ставят вопросы о жизни и человеке в значительной степени проблемно, а проблемность имеет тенденцию превращать повествование из самодовлеющей формы в прикладную. В евангельских притчах образ и смысл еще более отдалены друг от друга, и поэтому требуется пространное толкование, ведущее к проповеди. Достаточно в этом отношении указать на притчи о блудном сыне (Лк. 15, 11–32), о бдительном Самарянине (Лк. 10, 30–37), о десяти девах (Мф. 25, 1–13), о богаче и Лазаре (Лк. 16, 19–31). Проповеди и послания Нового Завета, в отличие от ветхозаветных проповедей и поучений, обладают текстовой законченностью, направленностью, а также осознанной постановкой проблемы.

Барт писал, что Лакан разграничивал «реальность», которая показывается, от «реального», которое доказывается[192]. Борьба добра со злом в Книге Иова «показывается», в Послании к Римлянам ап. Павел, напротив, осознанно промысливает («доказывает») вечное в борьбе добра со злом в человеческой душе. Вопрос о смысле жизни не стоит в Книге Екклесиаста, но ставится читателем. В своих Посланиях ап. Павел осмысленно рассматривает не только культовые, но и самые злободневные жизненные вопросы. Ап. Павел древнему ближневосточному жанру поучений придает античную форму философских рассуждений, написанных в форме посланий, адресованных какому-либо лицу (например, «Письма к Луцилию» Сенеки). Но, в отличие от поучений и трактовок, Послания Павла действительно письма, направленные конкретным группам христиан с упоминанием конкретных лиц и событий. Это придает им особую живость и острую полемичность.

Явление абсолютной истины (Христос во плоти) для ап. Павла было не завершением поиска, а надежной осно-

вой для продвижения вперед. На этой основе им вводится известное положение Сократа об осознании собственного незнания как принципа развития познания. То, что Павел узрел на пути в Дамаск (видения Христа), составляло именно содержание осознанного незнания. Это было видение непознаваемого абсолютного как конкретного и телесного. Человек должен стараться вечно вникать в тайну и никогда не удовлетворяться достигнутым. Каждое достижение на этом пути — еще более глубокое осознание и переживание непознаваемости. Уверенный тон в Посланиях Павла основывается не на знании как осознании собственного достоинства, а лишь на надежде благодати. «Говорю так не потому, чтобы я уже достиг, или усовершенствовался; но стремлюсь, не достигну ли и я, как достиг Христос Иисус... забывая заднее, и простираясь вперед... стремлюсь к цели...» (Фил. 3, 12–14). Человек не может быть мудрым в прямом значении этого слова. Он допускает абсолютное только как осознание непознаваемого, что возможно через любовь. «Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего не знает так, как должно знать; но кто любит Бога, тому дано знание от Него» (I Корин. 8, 2–3).

Вобрав в себя некоторые принципы античной философии, Павел был далек от того, чтобы, подобно скептикам из платоновской Академии, искать критерии истинности «постигающего представления», то есть усомниться в истинности своего видения[193]. Это было бы признанием примата разума. Доказательства Павла не являются силлогическими. Его вопрос правильнее было бы обозначить не «по-чему», а «по-кому» — по его собственной вере и любви, в достоверности которых невозможно усомниться. Под проповедью мы разумеем разного объема осмысленные замещения, начиная с Нагорной проповеди и кончая Посланиями ап. Павла, замещающими собой текст Нового Завета, или же текст самого Нового Завета, замещающий собой текст всего Св. Писания. И. Свенцицкая отмечает, что «само слово "евангелие" (греч. — "благая весть") первоначально в представлениях последователей Иисуса означало проповедь, раскрывающую смысл новой веры»[194]. Во Втором Послании к Коринфянам говорится: «Ибо если бы кто пришел, начал проповедовать другого

Иисуса, которого мы не проповедовали... или иное благовестие (евангелие. — *С. А.*), которого мы не принимали, — то вы были бы очень снисходительны к тому. Но я думал, что у меня ни в чем нет недостатка против высших Апостолов» (II, 4;5). В Посланиях к Римлянам сказано: «В день, когда, по благовестию моему, Бог будет судить тайные дела человеков...» (2, 16). Из приведенных фрагментов видно, что для ап. Павла Евангелие не было Писанием, а являлось по своему содержанию христианской проповедью.

Первоначально проповедь существовала в устной форме, поскольку потребности в записи не было, ввиду того, что первые христиане ждали скорого прихода воскресшего Христа, «во время сие» (Мк. 10, 30). В тех случаях, когда проповедник не мог прийти, он писал послания, в которых разъяснял и поучал, переубеждал и давал конкретные советы. Ап. Павел для этих целей использовал текстовую дисциплину античности, и для проповеди данное обстоятельство оказалось решающим. В Посланиях Павла встречаются ссылки на слова, произнесенные Иисусом, которые, как цитаты из пророков, были для христиан священными. В настоящее время принято считать, что именно речения Иисуса (логии) стали первой записью устной традиции. Вопрос об источниках новозаветных евангелий весьма сложен; первые три евангелия излагают историю и учения Иисуса близко друг к другу. Евангелие от Марка, самое краткое, по мнению многих исследователей, из какого-то не дошедшего до нас источника (он в научной литературе называется Q, от латинского Quelle — источник, состоявший из отдельных речений). Кроме того, вероятно, существовали записи речений, которыми пользовался автор Евангелий от Марка, не знавший Q.

По-видимому, к самым ранним логиям восходят знаменитые речения из Нагорной проповеди Евангелия от Матфея: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царствие Небесное. Блаженны плачущие, ибо они утешатся. Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю. Блаженны алчущие и страждущие правды, ибо они насытятся (5, 3–6). Они имеют аналогии в Евангелии от Фомы. Так, в Евангелии от Луки сказано: «...блаженны нищие, ибо ваше есть Царствие Божие. Блаженны алчущие ныне, ибо насытятся. Блажен-

ны плачущие, ибо воссмеетесь» (Лк. 6, 20–21). В Евангелии от Фомы: «Иисус сказал: Блаженны бедные, ибо ваше Царствие Небесное; Иисус сказал им: вы, когда вас ненавидят и вас преследуют. И не найдут места там, где вас преследовали; Иисус сказал: блаженны те, которых преследовали в их сердце; это те, которые познали Отца в истине. Блаженны голодные, потому что чрево того, кто желает, будет насыщено» (59, 72, 73). В приведенных речениях, конечно же, говорится и о голодных, и о преследуемых, но под нищими уже понимается не просто бедный, а нищий духом, что, согласно С. Аверинцеву, значит «нищий по духу», то есть добровольно. Выражение «нищие духом» стоит в зачине Евангелия от Матфея, а, судя по концу речения, можно понимать, что «нищие» они и во имя правды.

Речения «блаженны кроткие...» восходят к ветхозаветному псалму: «А кроткие наследуют земли и насладятся множеством мира» (36, II), которому в христианском Писании придан эсхатологический смысл (имеется в виду: наследуют землю после Страшного Суда). В Евангелии от Луки в соответствии с его общей тенденцией сочувствия к бедным, выделения темы страдания-речения упущены: блаженны просто голодные и страждущие. У Фомы в речение о преследуемых вставлены слова «те, которые познали Отца в истине» (то есть речь идет не о преследуемых вообще, а о тех, кто познал «истину»). Кроме того, в Евангелии от Фомы прибавлено обещание блаженства «избранным» (в духе гностических учений): «Блаженны единственные и избранные, ибо вы найдете царствие. Ибо вы от него, и вы снова туда возвратитесь» (57). Характерно, что это речение как бы дает направление для толкования тех речений, текст которых остался без особых изменений (не просто бедные, но такие, которые «избранные»).

Использование речений в разных контекстах, существующих в устной форме, приводило к расхождению в содержании проповеди. Это было одной из причин того, что возникла потребность в создании проповеди на письменной основе, придающей речениям по возможности однозначное толкование. В создании такого текста участвовало несколько языков (форм высказывания), объединяемых интерпретаторами-проповедниками, идеей искупительной смерти и воскресения Христа — это речения

Иисуса, притчи (поучительные истории), рассказы о чудесах, сотворенных Иисусом, ветхозаветные цитаты из пророков. Таким образом, возникает форма Евангелия — проповеди с признаками законченного текстового целого, которое может быть понято из самого себя. Сказанное также относится и к «богословскому» содержанию Евангелия от Иоанна, и к Посланиям ап. Павла. В христианских общинах существовали люди, записывающие поучения, рассказы и объединявшие их блоки традиции в единое повествование. Обращает на себя внимание тот факт, что в Послании к Эфесянам говорится, что одних Христос поставил апостолами, других — пророками, иных — евангелистами, иных — пастырями и учителями (4, II), а в Первом Послании к Коринфянам при перечислении призваний христиан упомянуты пророки, апостолы, учителя, но «евангелистов» еще нет, поскольку в то время господствовала устная передача «благой вести» пророками и апостолами.

В Нагорной проповеди, по существу, дается основополагающая нравственная максима христианства. В ней любовь провозглашается единственным принципом добродетели. Ибо любовь несет более высокий дух примиренности, чем ветхозаветное «не убий», «не укради», «не прелюбодействуй», «не лжесвидетельствуй», поскольку не только не противодействует этим установкам, но делает их излишними, ибо утверждает неизмеримо большую по значимости полноту жизни. Таким образом, уже Нагорная проповедь являет собой пример замещения всего Нового Завета. Описанная только что картина является «книжным» вариантом порождения учителя в ученике. На Востоке, как мы помним, задача сводилась к передаче целостности учителя или «первоучителя». Учитель являл собой некую духовную полноту, которую ученик мог в случае упущения каких-то составляющих восполнить через определенное сочетание компонентов (слово и образ или слово и движение) за счет интенсивного и глубокого восприятия редуцированного целого. В нашем случае речь идет о трансляции (замещении) целостности текста через отдельную его часть (на языке лингвистики — метонимию).

Но никакое замещение не может быть полноценным, оно неизбежно деформирует материнский текст. Фихте

отмечал, что ап. Павел, исповедовавший первоначально иудейство, невольно перенес черты иудейского бога на христианского, то есть наделил его чертами произвольно действующего Бога[195]. Но каков бы ни был характер деформации, непременным условием существования замещения является вся полнота стоящего за ним «первородного» текста.

Таким образом, проповедь являет собой язык (язык мы понимаем, вслед за Бенвенистом, двояко — и как знаковую систему, и как высказывание, то есть предложение, сообщение, событие),[196] «порожденный» сложноорганизованным библейским текстом, возникновению которого способствовали толкователи, движимые единой концепцией, «ядром» которой в Новом Завете было учение об искупительной смерти и воскресении Христа. Р. Барт отмечал, что логика, регулирующая текст, зиждется на метонимии в выработке ассоциаций, взаимосцеплений, переносов, в которых находит себе выход символическая энергия[197]. И вместе с тем, по Барту, филиации подвержено именно произведение, а не текст. Хотя потом он и оговаривается, что «если текст и распространяется, то в результате комбинирования и систематической организации элементов»[198]. Однако пример с новозаветным текстом нас убеждает, что именно благодаря метонимии происходит филиация текста. И вот почему. Текст Нагорной проповеди, например, как действительно соответствующий внутреннему «космосу» человека, а потому культурно значимый и заставляющий толкователей к себе вновь возвращаться, способен инициировать создание довольно различающихся по толкованию текстов. Проповедь — язык, в перспективе которого возникают новые тексты с самым различным «высвечиванием» нравственной проблематики.

Так, молодой Гегель, заряженный духом Просвещения, находил, что в проповеди удалось гармонично соединить законы с человеческими склонностями на основе любви[199]. Л. Толстой же Нагорную проповедь, напротив, склонен свести к выражению жесткой необходимости: «не сердись», «не блуди», «не клянись», «не воюй», но тем самым, по сути, лишить человека свободы выбора между добром и злом[200]. Обретшие статус законченности новозаветные символы и

тексты получают хождение в различных культурных текстах, будь то литературных, философских или других, представляя собой что-то вроде общедоступных заменителей библейского текста. К числу символов проповедального характера, претендующих на замещение библейского целого, по-видимому, нужно добавить и декалог Моисеева закона, ввиду его общезначимости и законченности (ведь не случайно в качестве христианских заповедей часто преподносят только декалог, но не любовь и благодать).

Наличие совокупности библейских символов в культуре (которые, вообще говоря, ввиду своей законченности уже приобрели состояние текста) можно уподобить парадигме Т. Куна, ибо их присутствие носит не пассивный характер, а санкционирующий и регламентирующий вхождение этих символов в новые тексты. Интеллектуальный промысел какого-либо мыслителя, доискивающегося нравственной истины, онтологически обусловлен наличием этой совокупности библейских символов. Судьба символов может сложиться по-разному. Попав в руки к крупному интерпретатору, они могут вылиться в значительный текст. Так, Евангелие от Иоанна (выше мы показали, что оно носит проповедальный характер) в работе Гегеля «Жизнь Иисуса» превращается в развернутую и аргументированную философскую нравственную проповедь. Такая же судьба ждала Нагорную проповедь у Гегеля в «Духе христианина и его судьбе». Форму философской проповеди приобретает Нагорная проповедь, например, у Канта в «Религии в пределах только разума»[201]. Примечательна также ситуация, когда библейский текст, как в нашей стране, был практически изгнан, тогда роль его представления взяла на себя данная совокупность символов, превратившись в некий «незримый» текст (постулируя это, мы не вышли за рамки уровня текстового анализа, ибо обнаруженная нами «парадигма» символов также имеет структуру текста). Библейский символ может остаться без изменений, если текст, включивший его, содержательно ниже уровня символа. Символ может быть также «упрощен», как это, на наш взгляд, имеет место у Л. Н. Толстого с Нагорной проповедью.

Таким образом, обнаруживается логика, согласно которой текст становится, с одной стороны, не равен себе,

продолжая жизнь в культуре, а с другой — способствует порождению новых текстов. Это касается, надо полагать, как священных текстов (Бхагаватгита, Библия, Коран и др.), так и других значимых, то есть содержащих общезначимые смыслы, текстов, будь то «история» Геродота или «Государство» Платона. Для того чтобы текст стал сложноорганизованным, он должен вобрать в свое целое ряд культурных языков. Благодаря усилиям создателей (толкователей) в текст проникают языки, способствующие реализации конкретно-индивидуального, неповторимого мира действительно чувствующего и действующего человека. Кроме того, выявленные языки способны выразить дух текста как целого, но только форма проповеди в состоянии заместить собой весь текст. Замещение неизбежно вносит деформацию в сложноорганизованный текст, но одновременно порождает язык, на основе которого при посредстве интерпретатора начинают возникать новые тексты.

ГЛАВА 5

КОММУНИКАЦИЯ В ИНФОРМАЦИОННУЮ ЭПОХУ

Мы живем в эпоху общества «неограниченной» и даже «необузданной» коммуникации, где гуманитарное знание, занимающее превалирующее положение в современности, является одновременно следствием и средством функционирования общества коммуникации. Гуманитарные науки стали описывать жизнь человека не из «природы», а из его действия в символическом пространстве и присущих ему социальных институций. Традиционные технологии были ориентированы на использование сил природы, в современности же, по утверждению Дж. Ваттимо, электронные технологии, подразумевающие сбор и передачу информации, стали способствовать конструированию «образов» мира[202].

Ж. Бодрийяр говорит о порождении в современности гиперреальности, когда новые технологии позволили произвести предельное приближение к телу. Прикрытое одеждой тело отнимает у реального пространства одно измерение, напротив — предельная обнаженность дополняет реальность. Но нужно ли видеть свое тело полностью, видеть то, что никогда и не видится и принципиально утаивается от взора? Избыток упраздняет реальность, поскольку и для зрения и для умозрения нужна дистанция. Современность стала поставлять «бытие-вместо». Мы живем в эпоху симуляции. Она генерирует модели реального без обращения к истокам или реальности. Если раньше карта отражала территорию, которая предшествовала ей, то теперь карта предшествует территории и даже порождает ее[203].

Тему мнимости и недостоверности знаков языка в современности впервые поднял Ф. Ницше. В своей известной работе «Об истине и лжи во вненравственном смысле» он писал, что, используя язык, человек неизбежно врет. Интеллект дан человеку для обмана, чтобы иметь возможность выжить с другими людьми. Стадность ведет человека к «истине» как одинаковому обозначению вещей. Та-

ким образом, «истина» сразу оказывается связанной с языком. В обозначении люди привносят в вещь нечто от себя. «Что такое слово? Передача звуками первого раздражения. Но делать заключение от раздражения нервов к причине, лежащей вне нас, есть уже результат ложного и недопустимого применения положения об основании. Если решающим условием при происхождении языка была истина, а, выбирая обозначения предметов, люди руководствовались бы только достоверностью, — то каким образом мы могли бы говорить: «камень тверд», как будто слово «тверд» обозначает нечто абсолютное, а не наше совершенно субъективное ощущение! Мы разделяем предметы по родам, «куст» у нас мужского рода, «лоза» — женского: совершенно произвольные обозначения!»[204] Люди думают, что знают кое-что о вещах, когда говорят о деревьях, красках, снеге и цветах, на самом же деле они обладают лишь метафорами вещей. Человеческие понятия — это стертые метафоры. А метафоры возникают в результате отождествления своего ощущения с воспринимаемым предметом, то есть в процессе отклонения от его действительного содержания. «Итак, что такое истина? Движущаяся толпа метафор, метонимий, антропоморфизмов, — короче, сумма человеческих отношений, которые были возвышены, перенесены и украшены поэзией и риторикой и после долгого употребления кажутся людям каноническими и обязательными: истинны иллюзии, о которых забыли, что они таковы; метафоры, которые уже истрепались и стали чувственно бессильными; монеты, на которых стерлось изображение и на которые уже смотрят не как на монеты, а как на металл»[205].

Ницше заходит слишком далеко в критике изворотливости языка, и в пылу как будто бы не замечает, как его же собственные метафоры способны опрокинуть сами метафоры и повести в сторону от заблуждения к истине. Но он метко ухватывает процесс порождения языка и мифа, а также значение метафоры и метонимии в их возникновении, и во многом его ирония справедлива в отношении тех, кто путает условность с абсолютным знанием данности. Однако необходимо понимать, что наша жизнь оказывается размеченной определенными условностями. Мы сказали выше, что для познания вещей и обращения с ними

требуется дистанция. Надо заметить, что эта дистанция обеспечивается прежде всего самим языком.

Между тем новые технологии при поддержке гуманитарных наук порождают миф о прозрачности мира, где производится проверяемое знание. Это дает предлог некоторым социальным ученым (Ю. Хабермас, К.-О. Апель) предположить, что возможно создание идеального общества «неограниченной коммуникации», в котором социальный диалог мог бы сделать каждого ответственным за выполнение правил языка, что позволило бы решить все «помехи» в каналах коммуникации между людьми[206]. Однако насколько достижимо желание прозрачности, если мир людей опосредован социальными, идеологическими, психологическими и культурными различиями? Апель полагает, что преодолению различий могут содействовать гуманитарные науки, однако возразим: мир повседневности с его смешанными потоками коммуникации в действительности состоит из особенных и различных форм. Идеал общества «неограниченной коммуникации» может производиться и соответствовать миру только самих ученых. Фактически за этим идеалом стоит представление о «линейной» коммуникации, однако его употребление в социальных отношениях локально и имеет три отчетливых ограничения. Во-первых, никакое содержание не самотождественно, но имеет бесконечное число смыслов в зависимости от контекста. Во-вторых, восприятие агентов коммуникации обусловлено социально-культурным контекстом. В-третьих, эти агенты сами не самотождественны, а являются социальными сингулярностями, играя различные роли в обществе. К этому надо добавить факт глобальных перемен в социальном мире сегодняшних дней, что приводит к доминированию нелинейных форм коммуникации.

Мир представляет собой место по производству символических систем. Такой мир предстает в качестве «сотворенного», а не «природного». Символическое пространство социальности состоит не только из мнимых форм (симуляционных или виртуальных), оно принципиально является результатом процесса символизации, где царит определенный порядок условности. Это обстоятельство ставило в затруднительное положение многих мыслите-

лей. Так, Л. Витгенштейн утверждал, что люди склонны давать определения как в относительном, так и в абсолютном смысле. Последние определения превалируют в этике или религии. Так, когда люди говорят о «хороших» стуле, дороге или пианисте, они совершают относительные утверждения, подразумевая, что данные вещи есть как выполняющие свое предназначение. Это утверждения о фактах, и они являются относительными. Сомнительными выглядят высказывания типа: «абсолютно правильная дорога» или «абсолютное добро». Можно ли абсолютно удивляться чему бы то ни было в мире? Можно удивляться большой собаке, поскольку есть маленькие собаки, то есть тому, что имеет место в мире в качестве соотнесенностей. «Итак, я собираюсь настаивать на том, что, хотя все суждения об относительной ценности можно представить просто утверждениями о фактах, никакое утверждение о фактах никогда не может быть (или же означать) суждением об абсолютной ценности»[207] . Ибо этические и религиозные выражения возникают из сравнения или аллегории, как «абсолютная безопасность» из повседневного опыта, а чувство «вины» из осуждения. Но любое сравнение должно быть сравнением чего-то, и если мы попытаемся отбросить сравнение и прямо утверждать стоящие за ним факты, то обнаружим, что таких фактов нет. Никакое описание не окажется способным выразить то, что подразумевается под абсолютной ценностью. Высказывания из области этики или религии, по Витгенштейну, выводят нас за пределы языка, а подобного рода выход абсолютно безнадежен[208] . Витгенштейн говорит, что если представить себе «всеведущую» книгу как книгу о фактах всего мира, то в ней, как ему кажется, не могло бы быть этических суждений.

Однако опыт культур показывает, что в их основании всегда находятся священные тексты, в которых имеют место как «фактические», так и «абсолютные» или, другими словами, символические суждения. Этическое содержание Библия передает как через «фактические» поступки людей, так и через «абсолютные» утверждения. Это надо понимать так, что символ, как любое знаковое образование, нельзя толковать узко лингвистически. Человеческий мир размечен и разграфлен знаками, способству-

ющими взаимодействию людей. Онтологический подход к языку позволяет представлять мир в качестве символического, который человеком воспринимается, переживается и проживается в плоскости прагматической.

По отношению к социальной действительности, нам представляется, целесообразнее говорить как о существующей в режиме «избытка означающих», поддерживаемой культурной традицией, где разговор об истинном или неистинном совершенно не имеет смысла. «Избыток означающих» задает двусмысленность человеческому существованию, поскольку, с одной стороны, обеспечивает алиби для «содержательного» существования, а с другой — проблематизирует место существования самого субъекта. Речь идет об отношениях в цепи означающих, то есть не в перспективе отношения «означающее / означаемое» (Ф. де Соссюр), а именно в цепи означающих. Ж. Лакан замечает, что означающие всегда предвосхищают смысл. Это хорошо видно из таких фраз, зачинающих какое-либо высказывание: «Никогда я не...», «Всегда получается так, что...» или «Быть может, еще...» и т. п. Означающее ведет нас не к вещественному объекту, но к цепи других означающих. Когда, например, я произношу слово «дерево», то оно ведет меня, в зависимости от контекста, скорее не к дереву в «природной действительности», но к таким культурным означающим, как «древо жизни», «древо креста» и т. п. А если я произношу слово «человек»? Здесь раньше всего обнаружится, что означающая функция языка выражает себя через метонимию (целое через часть) или метафору (по принципу сходства). При этом метонимическая фраза о человеке «голова» не позволяет судить о реальном человеке, а соединение головы и человека происходит исключительно в плане означающего. Метафора представляет собой игру не между двумя образами, но между двумя означающими, равно актуализированными: «Человек есть бесполезная страсть» (Ж.-П. Сартр).

Наличие метонимии и метафоры ставит под вопрос понимание субъекта в качестве самотождественного, совершая каждый раз смещение его с определенного места. Лакан замечает, что «речь идет не о том, чтобы знать, насколько то, что я о себе говорю, соответствует тому, что я есть, а о том, тождествен ли я, когда я говорю о себе, тому,

о ком я говорю?»[209]. Вся игра означающими между метонимией и метафорой разыгрывается там, где нас нет, так как определить в ней свое место мы не в состоянии. В каждом отдельном из нас правит нашим поведением Другое, ибо каждый из нас является сложным существом, сложенным из капризов, извращений, фобий и фетишей.

Традиционное воспроизводство знания в качестве «избытка означающих», как было показано, демонстрировало приоритет традиции и учителя над учеником. В классическую эпоху меняется статус субъекта и меняется способ традирования культуры. Представление о классическом формировалось в эпоху Нового времени. Согласно новоевропейскому взгляду, мир представлял собой предустановленный порядок, а знание о нем сводилось к совокупности образов. Под «образом» понимался продукт активного «схватывания» мира. Обратим внимание на этимологию слова «образ», оно происходит от глагола «обрезать» (М. Фасмер). Новое время создало представление о субъекте как активно «обрезающем» в познании фрагменты мира. Но «образ» можно понимать и как «обрез» или «скол» самого мира. Именно так его и понимали древние греки, используя для этого понятие «эйдос» (или «идея»), что значит «вид», причем «вид» самого бытия, из которого про-исходит тот или иной фрагмент сущего. М. Хайдеггер подчеркивал, что, истолковывая бытие как «эйдос» или «идея», Платон придавал бытию характер пред-шествования, которое само в себе есть про-ис-хождение.

Соответственно этому истолковывалось в античности и место человека в мире, выраженное в известном тезисе Протагора: «Человек есть мера всех вещей, сущих — что они существуют, не сущих — что они не существуют». То обстоятельство, что в данном тезисе человек представлен в качестве «меры» для сущего, может склонять к субъективистскому пониманию человека, как той точки, откуда только и может быть от-мерен или из-мерен мир. Однако «меру» надо понимать и как «число», а число для грека со времен Пифагора — это размеры и соотношение частей сущего, которые определяют строение той или иной вещи. Человек сам есть соотношение или пропорция этого мира. Он не то, что определяет сущее, а то, через что

определяется и вы-является оно. Человек у греков есть соразмерность и ограниченность бытия. Это не нововременной субъект, который противостоит миру и предустанавливает его. Латинское слово «субъект» есть перевод с греческого «gupo-keimenon», что значит «под-лежащий» или «лежащий-в-основе». В духе Хайдеггера, можно сказать, что это «под-лежащее» требует своего сказуемого в лице человека, который не отделим от него, и который призван указывать на него, вершить сказ о нем. Это обстояние вещей дублируется языком, в котором мы и находим подлежащее и сказуемое, забывая о том, что здесь имеет место не просто лингвистическая конструкция, а действительное положение вещей.

Картезианский подход к субъекту отличен от греческого видения человека. В картезианском субъекте находит оправдание практический человек Нового времени, находящий основу в себе. П. Флоренский подчеркивал, что новоевропейское cogito или cogitare необходимо мыслить в смысле per-ciper — цеплять, схватывать, овладевать вещью способом пред-ставления. Cogito sum — это именно «положение», а не мысль или смысл, оно есть выставление и у-становление существа бытия и существа истины. Субъект Декарта характерен, таким образом, не наличием самосознания, и он не ограничивается рубрикой рационализма, он то, в чем совершается предустановленность сущего. Такое рассмотрение человека ставило его над миром в качестве властелина. Современность обнаружила всю несостоятельность данных притязаний. Мы подошли к концу классического способа осмысления мира. Культура, существовавшая на производстве и трансляции идеальных образцов (образо-вание) видения мира и человеческого поведения, подступилась к феномену, названному Лиотаром «недостатком реальности». Мир стал мыслиться как созидаемая человеком реальность, как материальное и духовное производство. Современный мир начинался с того, что в материальном производстве разделение труда приводило к расщеплению как субъекта производящего, так и его продукта. В системе духовного производства (образования) классический учитель оказался, с одной стороны, «расщеплен» на «множество» учителей, перестав поэтому нести прямую ответственность за

свою деятельность, а с другой стороны, знание оказалось достоянием большинства.

Процесс культурного рассеивания стал разрушать миф о самотождественном субъекте, открывая простор для принятия того факта, что возможны различные способы существования, как и различные способы говорения. Процесс рассеивания нельзя понимать как конец того или иного феномена, хотя именно так буквально часто и понимают, например, провозглашенный Хайдеггером конец метафизики или процесс рассеивания философии у Фуко. Вопрос относительно конца метафизики не есть просто исторический вопрос, как вопрос о фиксации начала и конца, рождения и смерти, а вопрос относительно истории самой по себе. Это вопрос проблематизации места, из которого говорят и выражают стремление идти дальше, создавая место для чего-нибудь еще. Если вернуться к метафоре «образа» как «обреза», то можно сказать, что у греков «образ» был «сколом» самого бытия, в Новое время — «пред-ставлением», «обрезаемым» субъектом в мире, в современности или постсовременности, в движение была приведена логика «под-резания» или ускользания самой реальности, которая перестала быть представима.

Метафора «подрезания» раскрывает стратегию нынешнего отношения к традиции, которую отзывают зачастую в отдельных фрагментах, перетолковывая только в связи со «злобой» дня. Но «подрезание» перестает быть метафорой, когда заходит речь о биотехнологиях в отношении человеческого тела. В настоящее время элементы человеческого тела активно используются для трансплантации и становятся объектами как для экспериментирования, так и для сделок. Электронные технологии способствуют тотальному контролю за поведением людей со стороны власти. Стратегия «подрезания» в нашу эпоху становится всеобъемлющей. Она оказывается направленной на саму природу и человека. Гидденс отмечает, что раньше «природа» выступала в качестве объекта, который мог что-то дать для человека, с двадцатого же века «природа» превращается в объект «переделывания» со стороны человека[210]. Это приводит к концу традиции с ее привычными границами этического и правового порядка, вводя людей в состояние «общества риска».

Усложнение структуры социальности, использование электронных и биотехнологий, трансформация в гендерных отношениях приводят к тому, что мир современности стал разворачиваться множественностью, децентрированностью, фрагментарностью, неопределенностью и обострением различий. Это способствовало возникновению постмодернистской направленности мысли. Суть философии постмодернистов заключается в установке на разнородность и множественность линий ускользания и отрицании какого-либо объединяющего начала. В связи с этим предлагаются различные концепты для описания реальности: «ризома» (Делез-Гваттари), «диаграмма» (Фуко-Делеза) или «деконструкция» (Деррида), которые выступают фактически в качестве способов описания нелинейных процессов мира.

Так, понятие ризомы рушит классическое представление о структуре как центрированной и определенной конструкции. Ризому предлагается рассматривать как один из способов толкования нелинейности, поскольку она является комплексной и открытой системой. Она комплексна, потому что существует через разнородность составляющих ее элементов, действий и взаимодействий, детерминаций и случайностей. Она открыта, поскольку способна принимать разнородные элементы и трансформироваться. Классическая западная онтология основывалась на самотождественных идентичностях: субстанции, каузальности, субъекте-объекте, тогда как «ризоматическое» понимание мира основывается на принципах гетерогенности, «незначащего» разрыва, картографии и декалькомании.

Постмодернисты дали конструктивную критику рациональной метафизике, которая переставала описывать изменяющуюся и усложняющуюся социальную действительность, но в ряде случаев заняли радикально отрицательную позицию, как в отношении границ социально-исторической действительности, так и в отношении границ действия самого человека. Проблемным для постмодернистов является также рассмотрение дискурсивных процессов в качестве самоорганизующегося процесса смыслопорождения, как если бы ничего «внешнего» по отношению к нему в социальности не существовало. В этой

связи представляется полезным обращение к таким современным методам, как социально-феноменологический или социально-топологический. Эти подходы являются перспективными потому, что позволяют, не впадая в объективизм и натурализм, говорить о действительной связи между, например, дискурсом и социальной реальностью.

Социальная феноменология и топология отсылают к опосредующей роли как коммуникативных, так и телесных социальных техник и практик. Например, П. Бурдье подразумевает ограничивающую порождающую способность коммуникационных процессов, пределы которых заданы историческими и социальными условиями, отсекающими создание непредсказуемого нового. Социальная реальность не сводится к смешению «силовых полей» и «волн», но являет собой социально расчерченное поле взаимодействия агентов социальности. Постмодернисты справедливо отказываются от фигуры «субъекта», за которой фактически стоит фигура бесполого и вечного картезианского трансцендентального субъекта. Но продуктивно переосмысленной его модели не предлагают, хотя в современной социальной философии мы видим попытки рассмотрения субъекта в качестве «субъекта деятельности», наделенного практическим и дискурсивным сознанием.

Определяющей в формулировании модели нелинейности в постмодернизме являются концепты «ризомы», «генеалогии» и «диаграммы» или концепт «деконструкции». Так или иначе эти концепты противостоят линейным конструкциям рациональной метафизики, и в той или иной степени они представляются пригодными для определения нелинейной онтологии. Но в целом они оказываются чужды социально-историческим условиям порождения реальности, что требует постановки продуктивной нелинейной модели онтологии.

В современной социальной философии существуют довольно серьезные попытки создания такой модели с опорой на оригинальное прочтение коммуникации как основы, организующей всю социальную систему. Интересна в этом отношении концепция Н. Лумана. Он справедливо отвергает классическое толкование коммуникации через идею «переноса». И в противоположность этому под ком-

муникацией понимает внутрисистемный саморазличающийся процесс, состоящий из трех селективных процессов: информации, сообщения и понимания. «Информации всегда являются временными различиями, производимыми внутри системы, а именно — различиями в системных состояниях, складывающимися в результате взаимодействия самореференциальных и инореференциальных — но всегда переработанных внутри системы — обозначений»[211]. Основополагающим медиумом коммуникации, гарантирующим регулярное саморазвитие общества, является язык. Именно на его основе становятся возможными сцепляющие связь операции, которые могут контролироваться их участниками. В результате нормализации и рекурсивного укрепления этих операций сцепления формируется собственная аутопойетическая система языковой коммуникации, оперирующая самодетерминирующим образом и одновременно вполне совместимая с отрефлектированным участием индивидов. Система эта, по Луману, существует исключительно на временной оси, и без внимания остается вопрос о пространственной стороне дела.

Взаимодействие в социальности, действительно, носит принципиально нелинейный характер. В нем происходит не просто информационный обмен, а пересечение телесных и коммуникативных техник, агентами которых являются некие социальные сингулярности. Каждая сингулярность — это определенная совокупность сил и способов действия, которые разворачиваются в условиях определенного пространства-времени. Ввиду этого обстоятельства абсолютной полноты пересечения и понимания во взаимодействии быть не может, оно возможно только в определенных точках сцепления, которые образуют пучок кривых. Пересечение сингулярностей происходит в поле, которое можно назвать «топограммой» (в пику, например, «диаграмме»). Идеального совмещения при этом не может быть, оно происходит только в констелляции каких-то точек и может варьироваться в зависимости от смещений позиций и диспозиций агентов социальности. Всякая согласованность несет в себе элементы несогласованности. Коммуникацию нужно понимать как динамичный процесс поиска различных пересечений и сцеплений

между людьми, представленными в качестве социальных сингулярностей.

Данное положение дел отзывает проблему толерантности. Толерантность «не есть» в привычном смысле слова, но имеет место как место со-гласия. Речь не идет о согласии в единстве мнений или каких-либо ментальных установок. Со-гласие здесь нужно понимать как совмещение различных голосов, причем такое, которое принципиально допускает разноголосицу, вызванную различным положением и расположением социальных тел, наделенных различными техниками. Ввиду этого обстоятельства толерантность оказывается топологически не лишенной внутренней конфликтности. Согласие в традиционном обществе предполагало согласие «своих», принадлежащих твоей общине. Согласие в современном обществе ведет к совмещению «разноголосых», исходящих из разных «мест», и потому поставленных в условия выживания. Развитие различных средств коммуникации привело к тому, что в современности место стало определяться отношениями одновременности и нахождения бок о бок. Люди проживают в различающейся множественности мест, поскольку действуют и взаимодействуют они внутри набора отношений, которые задают и порождают места социальности. Есть не просто множественность различных мест, но разно-ликость мест, то есть имеют места различные со-стояния тел (событийный или соучастный характер человеческих отношений). Здесь старый идеал слияния и растворения одного в другом претерпевает переосмысление. Рас-творение одного в другом возможно тогда, когда оно позволяет «твориться» и «притворяться» (в смысле Ж. Деррида) в непрерывном взаимораскрытии друг друга при их конфликтном самоутверждении.

ГЛАВА 6

ГРАНИЦЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ РИТОРИКИ

Современная российская семиосфера власти характеризуется слиянием и смешением советского политического типа дискурса с современными формами дискурсивности. В дисциплинарном обществе господствующее положение занимали линейные формы высказывания: приказы, команды, лозунги. В информационную эпоху начинают доминировать нелинейные формы высказывания. В целом можно отметить такие тенденции: с одной стороны, демократизация языка, уход от новояза эпохи тоталитаризма, а с другой — языковая вседозволенность как с негативными, так и с положительными последствиями. В коммуникативной практике наблюдается смешение и конкуренция отживающей советской идеологии с нарождающейся демократической. А главное, господству политического дискурса в различных его формах противостоит сам сложноорганизованный естественный язык народа.

Обратимся к материалам предвыборных выступлений кандидатов в президенты Российской Федерации. Выступление В. Путина (Аргументы и факты, 12.02.2004 г.) соответствует в определенных фрагментах советскому политическому дискурсу: «*Но прежде чем сказать, что было сделано, давайте вспомним, в каком состоянии находилась страна в конце 1999-го — начале 2000 года, какие причины, какие факторы повлияли на это состояние. Переход к демократии и рыночной экономике в 90-х был самым активным и решительным образом поддержан гражданами России, которые сделали окончательный и, хочу это подчеркнуть еще раз, бесповоротный выбор в пользу свободы. Это было огромным и реальным достижением российского народа, думаю, одним из самых больших достижений нашей страны в XX веке. И сегодня я просто обязан сказать слова благодарности всем, кто в этой трудной ситуации отстоял демократические завоевания народа*». В данном сообщении положительная оценка достижения российского на-

рода дается в движении от прошлого к настоящему. Настоящее оказывается связанным с максимально стереотипизированными идеологемами-предписаниями: «демократия и рыночная экономика», «поддержано российскими гражданами», «бесповоротный выбор в пользу свободы», «огромное достижение российского народа в XX в.» и др. Идеологические утверждения здесь слабо аргументированы и самоудостоверяемы и являют собой типичный пример советской риторики власти.

Далее, в высказывании «*власть фактически постоянно должна была разгребать текущие завалы, защищать целостность страны в борьбе с сепаратизмом и международным терроризмом и при этом закладывать основы нашего будущего*» демонстрируется пространственно-временная особенность действия власти в духе идеологически выстроенного советского политического дискурса. В выступлении не раз делаются лозунговые акценты на коллективистских идеологемах единства власти и народа: «*Естественно, вопрос: где же и как искать новые источники роста? Прежде всего, в новых подходах к развитию страны, в консолидации общества и власти, в большом доверии друг другу и совместном поиске решений крупных общенациональных задач*». Данное выступление мало бы отличалось от советских «партсъездовских», если помимо данных форм выражения в ней не присутствовал бы ряд конкретных содержательных и обоснованных тезисов.

В дисциплинарном знаково-символическом порядке советской эпохи превалировало объективистское и натуралистическое толкование отношения знака и действительности, где знак выступал исключительно в функции замещения реальности (ср.: определение знака, возникшее на почве господства христианской идеологии: по Августину, знак — нечто стоящее вместо другого), а не в качестве конститутивной единицы. Вне поля зрения оказывалось отличие обозначаемого от референта. Отсюда и соответствующее требование совершенства и прозрачности по отношению к языку. «При таком видении языка, замечает П. Серио, — когда его основная функция — репрезентация того, что существует, отношение между языком и реальностью как бы делает явным имплицитный ре-

алистический постулат тех, кто своими попытками определить степень адекватности «официозного языка» реальности лишь достигает эффекта очевидности своего собственного восприятия реальности»[212].

Поскольку язык представляет собой «открытую» и порождающую систему, то на его основе могут формироваться самые различные формы высказывания, в том числе сюрреалистические. По мнению А. Безансона, «официозный язык» советской эпохи имел способность создавать сюрреальность, обладающую лишь вербальным существованием. Типичный пример из высказываний Н. Хрущева: «Разработка программы свидетельствует не только об исторических победах в области хозяйственного и культурного строительства, но и показывает большую разностороннюю работу партии». В данном высказывании нет ни субъекта, ни обоснованности. Три «смысла» высказывания («разработка программы», «исторические победы», «работа партии») оказываются логически мало связанными и допускающими «игру» означающих с означаемыми. В современном политическом дискурсе продолжает удерживаться оппозиция «реальное / сюрреальное», но использование различных информационных, телевизионных и компьютерных технологий позволяет говорить о появлении новой дискурсивной оппозиции «виртуальное / актуальное».

В предвыборном сообщении кандидата в президенты от ЛДПР О. Малышкина мы находим следующее сюрреальное высказывание: «*Чтобы избежать ненужных жертв в Чечне, надо было все проблемы решать с помощью спецслужб. Если бы прислушивались к советам В. Жириновского еще в 1991 г., не было бы чеченской войны. А были бы Грозненский уезд Ставропольского края, хорошая дача под Москвой для генерала Дудаева, усиленная работа агентов московских спецслужб в чеченском правительстве*» (Российская газета, 24 февраля 2004. № 39).

Советскому знаковому режиму было присуще резкое противостояние «официозной» и «живой» речи. Двуязычие характеризовало советских людей, которые выбирали для использования тот или иной «язык» в соответствии с ситуацией, предполагавшей домашнее или официальное

общение (М. Гелер). Перегруженность и засоренность языка шаблонами и бюрократизмами ставила проблему «чистого языка, связанного с жизнью». В нынешней ситуации проблема «чистоты» языка отягощается вторжением иностранной лексики (*саммит, брифинг, спикер, импичмент, инаугурация и др.*) и характеризует тягу власти к шифрованным формам сообщения, когда речь экономистов и других ученых, обосновывающих действия власти, принимает такие черты, которые оказываются непонятными большинству получателей информации. П. Вирилио показал, что главенствующей формой высказывания в современном обществе «контроля» является «шифр».

Телевидение превратилось в такой технико-социальный глаз, через который зрителя приглашают смотреть и видеть одновременно контролируемое и контролирующее содержание (Ж. Делез). Телевидение — это такая коммуникативная форма, которой новая власть «контроля» задает режим «прямого репортажа», действие которого таково, что у телезрителей отнимается время на продумывание сообщаемого. Между тем в политической речи, например, Зюганова, Харитонова, Жириновского, Рагозина, Малышкина откровенно довлеют то тяжеловесная и непрозрачная, то легковесная и псевдопрозрачная, а местами просто демагогичная типика риторики советской эпохи. Хотя можно обнаружить определенные перемены в политическом дискурсе настоящего времени.

Специалисты по коммуникациям в социальных отношениях (Р. Блакар, Д. Болинджер, Х. Вайнрих, М. Гелер, Дж. Лакофф, М. Джонсон, П. Серио и др.) хорошо показали, что язык не только обозначает или сообщает, но имеет способность воздействовать на людей. Как замечает Блакар, в выборе способа говорения отправителя заключена власть. В политической риторике советской эпохи можно отметить повсеместное опущение перфомативного глагола, что позволяло имитировать процесс «развития» в случаях его отсутствия. Часто использовались конструкции типа «десемантизированный глагол + номинализация», заменяющие полнозначные глаголы (например, *вести борьбу* вместо *бороться*). Симптоматично, что в риторике многих политиков в настоящее время стал общим местом выбор энергичных глаголов, призванных показать

действенность происходящего. «Власть не слышит людей», — заявляет И. Хакамада в интервью в газете Комсомольская правда (12 марта, 2004 г.).

В предвыборном выступлении С. Глазьева (Российская газета, 25 февраля 2004 г.) положения его программы тринадцать раз начинаются с выражения «Я иду на выборы...»: «Я иду на выборы потому, что категорически не согласен с проводимой в стране политикой псевдореформ ...Я иду на выборы, чтобы очистить государственный аппарат от коррупции ...Я иду на выборы, чтобы осуществить реальную программу восстановления экономики ...Я иду на выборы, чтобы направить государственную власть на работу во благо людей ...Я иду на выборы, чтобы остановить деградацию социальной сферы ...Я иду на выборы, чтобы прекратить ограбление регионов...» и т. п. В данном сообщении умело сочетаются правильно выбранная риторика с опорой на использование перфомативного глагола и подачи информации от своего лица с грамотными экономическими и политическими положениями. Несмотря на лозунговый характер, выступление превращается в знаковый поток, который изнутри подрывает свою лозунговость, убеждая и демонстрируя максимальные деятельностные возможности агента речи.

В дискурсе российских политиков сократилось число выражений с опущением указания на агента в пассивных конструкциях, характерных для передачи слухов, начинающихся со слов «говорят, что...». Уходят от практики «опущения экспериенцера», использования предложений с глаголами «представляется», «казаться». К минимуму сводится использование пассивных причастий, позволявших давать самые общие и отвлеченные определения общественным процессам. Но власть реализует себя в выборе слов и выражений, который позволяет благодаря синонимичным формам выражать отношение к референту: вместо *массы* говорить *народ*. Или создавать новые слова и выражения: вместо *народ* говорить *электорат* (соответственно, абстрактный *оптимизм масс* заменять на *активность электората*). Реализации власти способствует выбор активной или пассивной формы выражения (ср.: *спецназ захватил банду террористов* и *были проведены зачистки*).

Российская семиосфера власти в настоящий момент характеризуется особой конфликтной напряженностью между политическим дискурсом и естественным языком. Власть стремится «снять» языковую множественность, которая присуща многонациональной российской действительности. Вместе с тем «язык власти» встречается с сопротивлением со стороны «власти языка» народа. Наблюдается активное заимствование политиками элементов естественного языка. Язык политиков стал более разговорным, привлекающим повседневные обороты речи. Та коммуникативная вседозволенность, которая зачастую наблюдается у некоторых политиков, например Жириновского, невзирая на отклонения во многих случаях от нормативного употребления языка, тем не менее, способствует «разбалтыванию» и размыванию тоталитарных элементов политического дискурса.

Но какие же особенности русского языка позволяют ему противостоять поглощению со стороны политического дискурса? Остановимся на следующих: 1. Доминирование дативных конструкций в русском языке позволяет сохранять коммуникативную «маневренность» и не утрачивать способность к рефлексии. 2. Диглоссия способствует использованию не только рациональной бинарной оппозиции «истина/ ложь», но и более приближенной к жизни тернарной — «правда/истина/ложь», дающей также возможность выражать личную убежденность. 3. Взаимосвязь местоимений Я, Ты, Мы сопротивляется индивидуализму и склоняет к совместному способу существования. 4. Диалогизм противостоит стремлению свести высказывания к однозначным линейным конструкциям. 5. Базовые метафоры культуры позволяют сохранять значимые экзистенциальные установки, не отвергая прагматических.

Теперь рассмотрим эти особенности более подробно, но заметим прежде, что язык является лингвистическим оттиском с различных ракурсов «телесной» со-в-местности людей. Существование со-в-местности осуществляется в собирании и рассеянии, в открываемости и закрываемости. Язык дублирует телесные взаимодействия, в нем действуют «логосы» и «полемосы» в качестве лингвистических структур жизни. Носителей языка можно предста-

вить в двоякой перспективе: либо как агентов речи, либо как пассивных экспериенцеров. Пассивно-экспериенциальная позиция в русском языке имеет более широкую сферу применимости по сравнению с другими славянскими языками, еще более, нежели в немецком или французском, и значительно более широкую, чем в английском. При экспериенциальной позиции лицо, о котором говорится в предложении, как правило, выступает в грамматической форме дательного падежа, а предикат обычно имеет «безличную» форму среднего рода. В подобном случае, полагает А. Вежбицкая, имеет место отсутствие контроля со стороны говорящего субъекта[213]. Кроме того, безличная форма глагола и дательный падеж имени в предложениях, где идет речь о человеческих чувствах, также, по мнению Вежбицкой, указывает на отсутствие контроля. И действительно, активная глагольная схема предполагает, что причиной появления у данного лица некоторого чувства является напряженное обдумывание им каких-то мыслей в течение определенного отрезка времени. Дативная же схема может наводить на мысль, что данное чувство не находится под контролем экспериенцера. Кроме того, сама постановка вопроса о бесконтрольности делается с рационалистических позиций и не учитывает социально-топологического параметра. Мы полагаем, что именно объятость русского человека совместным (соборным) способом существования породила доминирование в языке дативных и дативоподобных конструкций, связанных с пациентивностью (пассивностью агента действия), в противоположность господствующим номинативным конструкциям у представителей англо-саксонской культуры, связанных с агентивностью (активностью агента действия).

Русский язык также богат различными инфинитивными конструкциями, значение которых связано с модальными категориями необходимости и невозможности, но в состав которых не входят модальные слова, такие как: *обязан, следует или должен*. Инфинитивная конструкция выражает незавершенность действия сил события и их нейтральность к субъекту действия. Другими словами, событие в своей чистой форме на-*ходится* (подчеркнем, что не по-*лагается*, т. е. не лежит и не об-*стоит*, т. е. не стоит, а именно *ходит*) в течении, оно длится и не сбыва-

ется. И русский язык как бы хранит это незыблемое «течение» вещей, связанное с событиями мира.

В русском языке функция «есть» чаще всего опускается, потому что она не относится к понятию бытия, как и не является логической связкой. Русский язык как бы свидетельствует о недопустимости говорить, что нечто есть или имеется, ибо есть или имеется лишь то, что уже есть и имеется. Русский язык не говорит «о чем-то», а говорит «чем-то» «кому-то», проявляя действия мира, которые как бы даруются человеку. Что дает дательный падеж в высказываниях «мне не верится» по сравнению с «я не верю» или «мне хочется» по сравнению с «я хочу»? Согласно Вежбицкой, таким способом русские очень часто рассказывают о событиях своей ментальной жизни, подразумевая при этом, что эти события «просто случаются» в умах и что они «не несут за них ответственности». Агентивность высказываний «я не верю» или «я хочу» очевидна, как очевидна однозначность и конечность данных номинативных способов говорения. Между тем пациентивно высказанные «мне не верится» и «мне хочется» несут, во-первых, понимание того, что не все целиком зависит от нас в со-бытии, во-вторых, в них учитывается противоположная сторона взаимодействия, в-третьих, оставляется за собой и за другим возможность «маневра» для другого решения или действия. Иными словами, данные способы говорения основываются на структуре со-в-местности.

Семиотики отмечают то влияние, которое до сих пор оказывает на речевое поведение носителей русской культуры явление церковнославянской диглоссии. Как нам кажется, оно основывается на особом положении письменности в нашей культуре. Диглоссия представляет собой такой способ сосуществования двух языковых систем (книжной и разговорной) в рамках одного языкового коллектива, когда они находятся в дополнительном распределении, соответствуя функциям одного языка в обычной ситуации. Для русской культуры характерным является то обстоятельство, что книжный язык выступает не только как литературный, но и как сакральный язык, что обусловливает специфический престиж этого языка.

Это обстоятельство сказалось на способе употребления в русской культуре таких, например, понятий, как

«правда» и «истина». «Правда» — понятие близкое по значению понятию «истина», но в русском языке оно служит также выражению дополнительного смысла, связанного с указанием, с одной стороны, на подлинную вселенскую истину, а с другой — с указанием на предельную личную убежденность говорящего. Если истина соответствует реально переживаемой действительности, то правда — высшей духовной действительности, подлинной реальности (В. Топоров). Наличие тернарной конструкции «правда / истина / ложь» давала большее приближение к действительности в ее описаниях, но одновременно могла быть догматизирована идеологией. Ссылаясь на И. Бергера, Б. Успенский отмечает, что в советском дискурсе произошла смысловая тирания *правды* над истиной. На партсобраниях и кабинетах НКВД *истина* была относительна, ее можно было менять по усмотрению. И только *правда* была абсолютна[214].

Постоянно практикуемым у нас является способ поведения и говорения не от Я, а от Мы. В настоящее время наблюдается спекулятивное употребление местоимения Мы в политической риторике, что справедливо порицается многими аналитиками. Оказываются невостребованными положительные аспекты употребления Мы. Сущностное измерение Я вскрывается только через его пространственную (топологическую) связь с Другим, с Ты и Он, с Мы. С. Франк отмечал, что поскольку «я есмь» может быть дано лишь в единстве с «мы есмь» (включающим и «ты еси»), то этим обнаруживается, что в противоположность обычному взгляду «я есмь» не есть первичная форма «внутреннего» бытия, а производно от более глубокой реальности в форме бытия — «Мы»[215]. В мире человеческих взаимодействий Я возникает *здесь* из того, что Он находится *там,* в качестве озабоченного им. В этом случае имеется в виду не просто бытие (бытие вообще), но бытие в связи с кем-то и по поводу чего-то, то есть имеется в виду со-бытие. Русское Мы включает в себя не только «помнящее», но и «любящее», и «действующее» начала. «Мы» обнаруживается везде, где есть способность иметь и разделять совместный опыт. В русской культуре преобладает не индивидуализм, говорящий от Я, и не объективизм, ссылающийся на Он или Оно, а опыт совместного способа суще-

ствования, говорящий от Мы. Какой же тип взаимодействия стоит за рассматриваемыми местоимениями? Речь идет о диалоге.

Диалогичность русской культуры обусловлена своеобразием существующей в ней фундаментальной структуры «свой / чужой (другой)», которая отчетливо нашла выражение в смысловой двоякости слова «слово», объединяющего в себе сразу значения «говорить» и «слушать» (Ю. Степанов)[216]. Каким же образом конституируется отношение к «Другому» в русской культуре? Отношение к Чужому (Другому) здесь имеет характер «ответственного поступка» (Бахтин), которая в какой-то момент может возводить Другое в абсолют. Это отношение предполагает некоторый жертвенный порыв. Свободная направленность из тождественного самому себе Я к Другому реализует себя в таком этическом поступке, как жертвенное дело. В этом случае поступок предполагает совершенную *щедрость* движения к Другому. Следовательно, оно безучастно к благодарности Другого. Будучи абсолютной смыслонаправленностью на Другое, жертвенность возможна лишь при условии *терпения*, что в предельном выражении означает для совершающего его отречение от того, чтобы стать современником завершения своего дела.

Таким образом, жертвенность (под которой надо понимать скорее сочувственное и понимающее отношение к ближнему), воспринятая от православия и сохраняемая языком, открывает доступ к подлинному отношению к Другому, а следовательно, к истинному диалогу с ним. С другой стороны, в русской культуре существует резкая противопоставленность глаголов «хочу» и «должен»; в высказываниях главенствует начало либо с глагола «хочу», либо с глагола «должен», но не с глагола «могу», что может подрывать диалогичность. Происходит это из православия, в котором провозглашается религиозно-аскетический ригоризм. Но в какой-то момент этот ригоризм может оказаться нежизнеспособным, и становится правомерной постановка следующего вопроса: может ли иметь место обязанность не действовать по обязанности (Ж. Деррида)? В самом деле, было бы невежливым симулировать определенное отношение вежливости исключительно из «чувства долга». Не должно быть должным из чувства долга!

На поведение носителей языка значительное влияние оказывают базовые метафоры культуры[217]. Метафору нельзя рассматривать в качестве языковой данности, поскольку метафора пронизывает всю повседневную жизнь, обнаруживая себя как в языке, так и в человеческих взаимодействиях. Метафоричные понятия, характеризующие виды взаимодействия, определяют структуру реальности. Новые метафоры обладают способностью производить новую реальность и наращивать смыслы. Так, можно наблюдать определенное западное влияние на мировые культуры внесением в них метафоры *Время — деньги*. В европейской традиции на месте метафоры, связанной с Любовью, по значимости можно было бы поставить метафору *Спор — это война*. Метафора *Спор — это война* определяет то, чем люди живут и как относятся к пространству в той культуре, в которой данная метафора занимает такое значительное положение.

К базовым метафорам, играющим значительную роль в жизни человека, можно отнести такие метафоры, как *Труд — это ресурс, Время — это ресурс*. Эти метафоры не являются универсальными. Они возникли и существуют в прагматически ориентированной культуре. Эти метафоры подчеркивают одни аспекты труда и времени и одновременно скрывают значение других свойств этих концептов. В русской культуре в труде высвечивается прежде всего смысл человеческих взаимоотношений и доминирует нравственный смысл, а не производительный. Русские во времени видят не ресурсную основу, а экзистенциальную. Время для русских — это мудрость жизни. Такое видение времени лишено прагматизма, здесь не место западному *Время — деньги*, а место русскому: *«Время деньгу дает, а на деньгу и времени не купишь»*. Жизнь культур в современности предполагает интенсификацию обменных процессов между культурами. Мы видим в целом положительный процесс: культуры Запада насыщаются экзистенциальными метафорами, а в жизни русских все большее место начинают занимать прагматические метафоры.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Человек немыслим вне тела, места и коммуникации в обществе. Поэтому его рассмотрение продуктивно с позиции социально-топологической философии. Социальный, коммуникативный и натуральный планы представления человека между XIX и XX веком, то сближаясь, то разделяясь, так или иначе склонялись к объективизму или натурализму вплоть до прихода феноменологической философии. Именно феноменология показала, что тело человеческое не дано от природы, но оно конститутивно, то есть формируется в жизненном опыте человека. Традиционно тело рассматривали через его отношение с душой, сознанием или духом, как если бы последние были проявлениями отдельного субъекта. Но душа — это дыхание тела по отношению к другому телу, а сознание — это знание, разделенное с другим телом. Тело человека формируется во взаимодействии с другими телами, и потому оно всегда уже социальное тело. И когда мы говорим, что тело находится в месте, то подразумеваем, что оно ходит и действует благодаря другому телу, порождая при этом свое место-нахождение и местонахождение определенного социального мира. Становление тела не сводимо исключительно к внутреннему процессу самоформирования. Этот процесс имеет место, но как движение, которому сопутствуют социальные процессы, в которые оказывается вовлеченным тело.

Вместе с тем описание тела ввиду его дуальной природы постоянно ставит исследователей в двойственное положение, склоняя их то к натуралистическим, то к социальным характеристикам. Возможна ли непосредственная связь одного с другим? Некоторые исследователи пытаются соположить два этих плана тела. Так, Ж.-Л. Нанси справедливо замечает, что «тело есть различие. И, будучи различием в отношении всех других тел — тогда как духи суть идентичности, — оно никогда не перестает различаться. Оно различается и от себя самого. Как совместить младенца и старика?»[218] . Однако нужно иметь в виду, что тело уже изначально поделено пополам на мужской

пол и женский пол, причем само это различие проходит по способу поведения, и у разных культур оно различно и, стало быть, носит отчетливо социальный характер. Как бы спохватываясь, Нанси к пятидесяти восьми показаниям по поводу тела вводит еще одно — заключительное, которое, как представляется нам, должно было бы пронизывать собой все предыдущие: «Тело же каждой своей частичкой — это еще и пол: и груди, член, вульва, мошонка, яичники, особенности костного строения, морфологические, физиологические, тип хромосом. Тело по сути своей сплавлено с полом. И эта суть определяется как сущность отношения к другой сущности. Таким образом, тело определяется как по сути своей отношение, или в отношении. Тело соотносится с телом другого пола. В этом отношении на кону его телесность, поскольку посредством пола та прикасается к своему пределу: она испытывает оргазм, спазмы которого выталкивают тело вовне его самого. Каждая из его зон, наслаждаясь сама по себе, испускает вовне одну и ту же вспышку. Это называется душой»[219]. Между тем гендерное различие — это как раз то первичное различие, которое управляется социальным миром, поскольку без него невозможно его воспроизводство. Равно как обществом же задаются и параметры того, что нужно желать и от чего следует испытывать удовольствия. Психоанализ показал, что мы желаем прежде всего быть желанными другим. Тело женское и тело мужское суть результат социальных трансформаций, и потому они выступают в качестве социальных тел, представленных телесными техниками. То есть связь натурального с социальным в теле опосредована телесными техниками. Быть мужчиной или женщиной — это значит обладать «техникой» быть мужчиной и «техникой» быть женщиной с точки зрения того общества, к которому они принадлежат.

М. Мосс первый предложил классификацию телесных техник с различения техник тела между полами в разных обществах. Но он не толкует его как результат трансформации тел в ходе их взаимодействия. Саму трансформацию, с нашей точки зрения, надо понимать как происходящую вследствие усвоения определенных техник. Женские и мужские телесные техники возникают в ходе опыта *со-держания* Другого, когда *у-держание* страсти и раз-

деление труда образует узлы напряженности, собирающие определенным образом складки тела, тела в качестве мужского и женского. Сдерживание и удержание различий трудовых и сексуальных практик между полами делало тело способным, сдерживая, содержать Другого, как эротически, так и экономически.

Характер этого содержания противоположных полов отливался в типические образцы отношений, которые превращались в техники их взаимодействия. Телесные различия мужского и женского претворялись в политические отношения. Противопоставленность мужского — как твердого, прямого, честного — женскому — как, соответственно, мягкому, гибкому, скрытному — вырастало в политическую противопоставленность. Эти телесные противопоставления проникали во взаимоотношения полов и во все отношения социального мира, дублировались языком и в конечном итоге порождали две системы ценностей, причем за мужским закрепляли положительное начало, а за женским — отрицательное.

Мужская прямота, целеустремленность, уверенность противопоставляются поступкам женским — нерешительным, колеблющимся, необязательным, неспособным выполнить обещания. В истоках различия телесной динамики мужского и женского использования собственного тела лежат половое (сексуальное) и трудовое различия. Практические действия закрепляли со времен традиционного общества за женщиной задачи подчинения, требующие послушания, гибкости и терпения, а за мужчиной — задачи противоположного характера. П. Бурдье доказывает, что за фундаментальными оппозициями социального порядка, как, например, между господствующими и подчиненными, стоят оппозиции мужского и женского: прямота против гибкости, большое против малого, желание одержать верх против послушания. Однажды закрепленные в социальных отношениях, эти особенности использования тела передаются из поколения в поколение. Таким образом, тело не может быть самотождественным, но оно существует на переходе от одной совокупности техник проживания к другой, складываясь при этом в зависимости от ситуации то в одно тело, то в другое, приобретая тем самым разнообразные складки тела. Перед современно-

стью стоит задача внедрения в общество таких телесных техник, которые способствовали бы, не стирая их различия, коммуницированию мужчин и женщин на равных.

Особенностью социальности является то обстоятельство, что она представляет собой множественность различных мест. Последние оказываются связанными с той или иной общественной практикой и различными «состояниями» или взаимодействиями тел. Этим человеческая социальность отличается от любой другой природной «социальности», она представляет собой *со-в-местность*. Последняя — своего рода машина по организации пространства и времени своего существования. Жизнь людей в обществе протекает не в однородном пространстве, но в множестве различных пространств, то есть внутри набора отношений, которые очерчивают места, предполагающие относительную самостоятельность. В каждой культуре того или иного общества имеются места, отличные от всех других мест. М. Фуко называл их *гетеротопиями*. Продолжая мысли французского философа, мы утверждаем, что нет ни одной культуры в мире, в которой бы не конституировалось бы *различие мест*. Есть лишь ограниченный круг мест социальности, носящий универсальные формы: места по гендерному и возрастному различию, места, связанные с посвящением в культуру (место инициации, церковь, школа и т. п.). Переход из одного места в другое в процессе инициации есть не что иное, как процесс «впечатывания» в тело новых техник и практик (то есть определенных способов поведения и говорения).

В современности нам приходится говорить о принципиальной множественности мест в социальности. У каждого места имеются свои отличные от всех назначения. При этом каждое место социальности не равно себе, оно представляет собой совмещение различных мест. Такие места предполагают систему открытости и закрытости. В связи с этим мы предлагаем использовать такое понятие, как «топологема» (греч. topos — место, logos — собирать), которое выражает собой определенный способ собирания в одном месте тех или иных социальных «мест», возникших в условиях конкретных территории, климата, растительности и т. п. Наличие определенных топологем в отдельной культуре оказывает действие на все оставше-

 craft ес ее пространство, задавая единство различных ее форм. Различие мест, осуществляемое через сов-мещение и размещение социальных тел, связано со временем, которое принимает особый характер в зависимости от социально-исторических условий бытия людей.

Таким образом, говоря о социальном мире, необходимо видеть в нем пространство и время совмещения и размещения определенных тел и производство конкретных мест при этом. Группа людей, занимающих определенные позиции, взаимодействуя с соответствующей ей группой людей со своими позициями, опространствливаясь, порождает соответствующее «место» или «позиции» социальности. Людей без позиций не существует, например, мужчины и женщины взаимодействуют друг с другом в качестве «мужа» и «жены» или в качестве «руководителя» и «подчиненного», или в качестве «покупателя» и «продавца» и т. д. Совокупности этих социальных отношений, объективируясь, превращаются в социальные пространства дома, рабочего места или магазина.

Понимая общество как общество различия, необходимо видеть его через различие телесных и коммуникативных техник и практик. Социальные техники и практики способствуют превращению биологического тела в социальное и опосредуют собой все социальные взаимодействия людей. Телесные и коммуникативные техники и практики в обществе участвуют в конституировании социальной реальности. Продолжение тела человеческого порождает все пространственно-временные конфигурации социального бытия людей. Гендерное отношение выступает здесь в качестве первичных для социальности. Взаимодействуя, тело мужчины и тело женщины преобразуют окружающую действительность, порождают дом и создают политику отношений, то есть первичные структуры человеческого бытия. Мы различаем практики и техники. Например, семейная практика предполагает такие телесные техники как эротическая, техника возделывания земли и техника ведения хозяйства. Каждая из телесных техник знаковым способом оформлена, и потому связана с коммуникативными техниками. В современном обществе приходится наблюдать существование множества различных социальных техник и практик. Сетевое обще-

ство приводит людей к поточному образу жизни, где человек, приобщенный к различным техникам, превращается, говоря словами З. Баумана, из паломника в туриста и коллекционера.

Социальное пространство нельзя понимать в качестве анонимного «вместилища» для существования людей, оно в действительности является разграниченным и размеченным знаками полем совместного бытия людей. Особое место среди знаковых систем играют мифы, символы, дискурсы, нарративы, тексты. Они обеспечивают знаково-коммуникативную связь между людьми в обществе. Миф несет в себе онтологический, гносеологический и социальный аспекты, задавая первичную разметку социального пространства и времени людей. Благодаря письменности тексты становятся пригодными для интерпретации, что позволяет в дальнейшем наращивать социально значимое содержание исключительно в символическом пространстве культуры.

Современное общество живет в условиях «неограниченной» коммуникации, на переходе, говоря словами Н. Лумана, от состояния «феноменологии бытия» к «феноменологии коммуникации», что создает особый порядок существования людей. Луман отмечает, что эволюция в средствах распространения информации имеет тенденцию утверждения гетерархического порядка на месте иерархического и отказа от пространственной интеграции общественных операций. Уже письменность и книгопечатание, а затем все более распространяющаяся разъездная деятельность и обучение за границей представителей привилегированных слоев общества способствовали тому, по мнению немецкого мыслителя, что пространственные дистанции и границы что-то теряли в своей ограничивающей силе. «Ландшафт становится предметом «субъективного» наслаждения, — пишет он, — родина — темой «ностальгической» жалобы... Пребывание на определенных местах становится воспринимаемым как стечение случайных обстоятельств; результатом путешествий; переездов, странствий; пространственные же особые условия, обнаруживаемые там, здесь и везде, требуют соответствующей настройки поведения, которой единичный чело-

век может избежать посредством своей подвижности и подменой на другие условия»[220].

Действительно, жизнь наша стала необычайно подвижной, а то и просто поточной, но все же следует иметь в виду, что места всегда существуют на переходе от одного к другому в качестве сов-мещения различных социальных тел. В ходе этого совмещения порождаются такие опространствливающиеся конфигурации, как особые складки нашего национального тела, складывается теплота родительского дома и отеческого ландшафта. Без них наша жизнь, как мы пытались показать, невозможна. Территориальный параметр по-прежнему продолжает оставаться необычайно весомым фактором, невзирая на современные технические возможности. Эффективные технологии и выгодное географическое положение в свое время европейцам позволили совершить экспансию культуры далеко за границы своей собственной. Например, Америка, в силу освоения ее европейцами, стала именоваться как «Северная» и «Южная». Но этого не произошло с Африкой, ибо с ее освоением и порабощением народов возникли сложности из-за такого территориального фактора как микробы — африканские народы были приспособлены к малярии, тогда как европейцев от ее действия ждала массовая смерть. На это указывает Дж. Даймонд, правда, не без толики географического детерминизма, в своей известной книге «Оружие, микробы и сталь: судьбы народов»[221].

Новые технологии создают прецедент отказа от самого тела человеческого. И действительно, европейское человечество долгое время жило в «продолжениях» и «разметках» своего тела. Целостность человеческого тела казалась незыблемой. Европейская медицина развивала хирургию (и довольно успешно) со времен римского медика Галена, но во многих случаях искала окольные пути вторжения в человеческое тело. Так, например, к «выстукиванию» тела врач Наполеона пришел, когда увидел, как винодел выстукивал бочку с вином, определяя уровень его готовности. «Выслушивание» тела также было подсмотрено из повседневности, когда врач не мог непосредственно ухом выслушать тело великосветской пациентки, не желавшей прикосновений к своему телу. Он увидел, как дети постукивают бревно и слушают передачу шума че-

рез него. Врач скрутил трубочкой листок бумаги и с его помощью выслушал внутренние шумы тела пациентки.

Современные биотехнологии делают тело объектом трансплантации, экспериментирования и продажи его «запасных частей». В связи с этим человечество оказалось в двойственной ситуации: с одной стороны, оно приобрело способность преодолевать недуги и «технологически» решать проблему здоровья, а с другой стороны, встало перед опасным и непредсказуемым вмешательством в природу человека, которое ставит его на предел существования. Является ли право человека на свое тело естественным и неотъемлемым его правом? Должен ли осуществляться контроль за использованием прав на свое тело со стороны государства? На эти вопросы следует ответить утвердительно. Социально-топологический подход, отсылая к опосредующей роли телесных техник и практик, позволяет, не впадая в объективизм и натурализм и используя понятия «социальное тело» или «телесность», говорить о телесно-духовной уникальности человека и неприкосновенности его тела, являющегося величайшей ценностью. Потому что человеку приходится иметь дело с *моим живым телом* (Гуссерль), то есть таким телом, которое порождается в процессе самоконституирования и социального конструирования. Ничто не мешает, как нам кажется, процесс самоконституирования тела человеческого отнести к самой ранней стадии, к стадии эмбрионального развития. В дальнейшем этот процесс продолжится при воспроизводстве культурных образцов своего общества. Впрочем, прояснение данного вопроса требует дальнейших исследований.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Гуссерль Э.* Начало геометрии. — М.: Ad Marginem, 1996.

[2] *Хайдеггер М.* Время и бытие. — М.: Республика, 1993.

[3] *Бахтин М. М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. 1984—1985. — М.: Наука, 1986.

[4] *Флоренский П. А.* Анализ пространственности и времени художественно-изобразительных произведений. — М.: Издат. группа «Прогресс», 1993.

[5] *Карсавин Л. П.* Религиозно-философские сочинения. — М.: Ренессанс; СП «ИВО — СиД», 1992.

[6] *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. — М.: Прогресс, 1997.

[7] *Деррида Ж.* Введение к работе Гуссерля «Начало геометрии» // Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида. — М.: Ad Marginem, 1996.

[8] *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? — СПб.: Алетейя, 1998.

[9] *Нанси. Ж.-Л.* О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. — М.: Наука, 1991.

[10] *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. — М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1996.

[11] *Фуко М.* Герменевтика субъекта // Социо-Логос. Социология. Антропология. Метафизика. Вып. 1. — М.: Прогресс, 1991.

[12] *Гидденс Э.* Устроение общества: Очерк теории структурации. — М.: Академический Проект, 2003.

[13] *Бурдье П.* Структуры, habitus, практики // Современная социальная теория: Бурдье, Гидденс, Хабермас. — Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995.

[14] См.: *Тертуллиан.* Апология. — М.: ООО «Изд-во АСТ»; СПб.: «Северо-Запад Пресс», 2004. С. 15.

[15] *Декарт Р.* Рассуждение о методе. — М.: Изд-во «Академия наук СССР», 1953. С. 33.

[16] *Спиноза Б.* Избранные произведения. — Ростов н/Д, 1998. С. 382.

[17] *Кант И.* Критика чистого разума. — М.: Мысль, 1994. С. 50—69.

[18] *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Том. I. Трактаты и статьи (1784—1796). — М.: Издат. фирма АО «Ками», 1994. С. 91.

[19] *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. — СПб.: Наука, 2002. С. 435—436.

[20] *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. 1. — М.: Наука, 1955. С. 216.

[21] *Фейербах Л.* Указ. соч. С. 218.

[22] Там же. С. 219.

[23] Там же. С. 224.

[24] Там же. С. 230.

[25] Там же. С. 237.

[26] См.: *Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1990. С. 24–25.

[27] Там же. С. 24.

[28] *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. — СПб.: Наука, 1998. С. 191.

[29] *Гуссерль Э.* Указ. соч. С. 194.

[30] *Прехтель П.* Введение в феноменологию Гуссерля. — Томск: Водолей, 1999. С. 49–52.

[31] *Гуссерль Э.* Указ. соч. С. 194–195.

[32] Там же. С. 216.

[33] Там же. С. 221.

[34] Там же. С. 253.

[35] Там же. С. 254

[36] Там же. С. 256.

[37] Там же. С. 258–259.

[38] Там же. С. 260–261.

[39] Там же. С. 258.

[40] Там же. С. 265–266.

[41] Там же. С. 270.

[42] Там же. С. 268.

[43] Процесс коммуникации между поколениями Гуссерль подвергнет рассмотрению в своей работе «Начало геометрии», но только уже в другом ракурсе и вне телесно-пространственно-временной плоскости. См.: *Гуссерль Э.* Начало геометрии. — М.: Ad Marginem, 1996.

[44] *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. — М.: Республика, 2002. С. 369.

[45] *Мерло-Понти М.* Феноменология Языка // Логос. 1994. № 6. С. 183.

[46] *Мерло-Понти М.* Око и дух. — М.: Искусство, 1992. С. 11.

[47] Указ. соч. С. 14.

[48] *Бродецкий А. Я.* Внеречевое общение в жизни и в искусстве. Азбука молчания. — М.: ВЛАДОС, 2000. С. 25.

[49] См.: *Азаренко С. А.* Топология культурного воспроизводства (на материале русской культуры). — Екатеринбург: Изд-во «Уральский государственный университет», 2000.

[50] См.: *Foucault M.* Of other spaces // Visual culture reader. — London and New York, 1998. P. 237–244.

[51] *Элиас Н.* О процессе цивилизации. — М.; СПб.: Университетская книга, 2001.

[52] См.: *Мосс М.* Техники тела // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. — М.: Издат. фирма «Восточная литература», 1996.

[53] Социология повседневности, например, принципиально рассматривает динамику групп в пространственно-временных масштабах. «Временная география» Т. Хагерстранда позволяет увидеть, как формируется поведение людей в зависимости от пространственно-временных ограничений. В одном случае это ограничение задается физической конституцией самого человеческого тела. В другом — «пределами вместимости» в определенных пространственных условиях. В третьем случае это ограничение может быть продиктовано властными органами.

[54] *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. — М.: Издат. фирма «Восточная литература», 1996. С. 242.

[55] *Мосс М.* Техники тела // Человек. 1993. № 2. С. 64—79.

[56] *Мосс М.* Техники тела // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. — М.: Издат. фирма «Восточная литература», 1996. С. 248.

[57] См.: *Хайдеггер М.* Учение Платона об идее // Время и бытие. — М.: Республика, 1993.

[58] *Фуко М.* Герменевтика субъекта // Социо-Логос. Социология. Антропология. Метафизика. Вып. 1. — М.: Прогресс, 1991. С. 285.

[59] *Фуко М.* Указ. соч. С. 291.

[60] *Миле Ж.-Ф.* Опыт как само-техника (читая Фуко) // Социо-Логос постмодернизма. — М.: Socio-Logos, 1997. С. 99.

[61] *Фуко М.* Указ. соч. С. 307.

[62] Мосс описывает, как различно держат кулаки, совершают удар или броски мужчина и женщина, подчеркивая, что в передаче этих техник первейшее значение играет дрессировка. См.: *Мосс М.* Техники тела// Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. — М.: Издат. фирма «Восточная литература», 1996. С. 251.

[63] *Бурдье П.* Практический смысл. — СПб.: Алетейя, 2001. С. 136.

[64] *Бурдье П.* Указ. соч. С. 138.

[65] См.: *Бурдье П.* Указ. соч. С. 143.

[66] См.: *Вацлавик П., Бивин Дж., Джексон Д.* Прагматика человеческих коммуникаций. — М.: Апрель-Пресс; ЭКСМО-Пресс, 2000.

[67] *Левинас Э.* Избранное: Тотальность и бесконечное. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 77.

[68] *Левинас Э.* Указ. соч. С. 168.

[69] См.: *Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2. — М.: Издат. дом «Касталь»; Школа культурной политики, 2004.

[70] *Фуко М.* Использование удовольствия. История сексуальности. Т. 2. — М.: Академический Проект, 2004. С. 266.

[71] *Шютц А.* Смысловая структура повседневного мира. — М.: Ин-т фонда «Общественное мнение», 2003. С. 209.

[72] См.: *Башляр Г.* Избранное: Поэтика пространства. — М.: РОССПЭН, 2004. С. 27.

[73] *Кржижановский С.* Штемпель: Москва (тринадцать писем в провинцию) // Кржижановский С. Воспоминание о будущем. — М.: Искусство, 1989. С. 392.

[74] *Розанов В.В.* Среди художников. — М.: Художественная литература, 1994. С. 134—135.

[75] Там же. С. 136.

[76] *Бердяев Н.* Судьба России. — М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 65.

[77] *Холл Э.* Как понять иностранцев без слов // Фаст Дж. Язык тела. — М.: Академический Проект, 1997. С. 87.

[78] См.: *Кастельс М.* Информационная эпоха, экономика. Общество и культура. — М.: ГУ ВШЭ, 2000. С. 356.

[79] *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. — М.: Гнозис, 1993. С. 262—265.

[80] *Хейзинга Й.* Homo ludens. — М.: Издат. группа «Прогресс»; «Прогресс-Академия», 1992.

[81] *Дебор Г.* Общество спектакля. — М.: Логос, 2000. С. 23.

[82] *Барт Р.* Мифологии. —М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000. С. 59—70.

[83] *Бауман З.* Индивидуализированное общество. — М.: Весь Мир, 2002. С. 278.

[84] *Бауман З.* Указ. соч. С. 283.

[85] Там же. С. 285.

[86] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. — М.: Добросвет, 2000. С. 193.

[87] *Иригарэ Л.* Пол, который не единичен // Введение в гендерные исследования. Часть II. Хрестоматия. — Харьков; СПб.: Алетейя, 2001. С. 131.

[88] *Бауман З.* Индивидуализированное общество. — М.: Весь Мир, 2002. С. 216.

[89] «...And men kill the thing they love, /...Some do it with a bitter look, / Some with a flattering word, / The coward does it with a kiss, / The brave man with a sword!» (*Уайльд О.* Избранные произведения (на англ. яз.). Т. 2. — М.: Прогресс, 1979).

[90] *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону власти, знания и сексуальности. — М.: Издат. дом «Касталь»; Школа культурной политики, 1996.

[91] *Бурдье П.* Начала. — М.: Socio-Logos, 1994. С. 196.

[92] *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философии // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. — Новочеркасск: Агентство САГУНА, 1994. С. 113—114.

[93] См.: *Гуссерль Э.* Начало геометрии. Введение Жака Деррида. — М.: Ad Marginem, 1996.

[94] См.: *Зноско-Боровский Митрофан,* прот. Православие. Римо-католичество. Протестантизм и сектантство. Сравнительное богословие. — М.: Издание Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1992. С. 62.

[95] *Мосс М.* Социальная функция священного. — СПб.: Евразия, 2000. С. 366.

[96] См.: *Фуко М.* Герменевтика субъекта // Социо-Логос. Социология. Антропология. Метафизика. Вып. 1. — М.: Прогресс, 1991. С. 311.

[97] *Хайдеггер М.* Слово // Время и бытие. — М.: Республика, 1993. С. 312.

[98] Для Левинаса, как и для Бахтина, отправным в его размышлениях было этическое положение Ф. Достоевского: «все люди ответственны один за другого, и я — больше всех» (*Левинас Э.* Избранное: Тотальное и бесконечное. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 359).

[99] *Левинас Э.* Время и Другое // Патрология. Философия. Герменевтика. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1992. С. 89—138.

[100] См.: *Степанов Ю.С.* Константы: Словарь русской культуры. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 427—454.

[101] *Булгаков С.* Православие: Очерки учения православной церкви. — М.: Терра, 1991. С. 345—370.

[102] *Иоанн Павел II.* Из энциклики «Забота о социальной действительности» // Иоанн Павел II. Мысли о земном. — М.: Наука, 1992. С. 65, 126, 127, 146, 156.

[103] В этой связи кажется сомнительной гипотеза Н. Лумана о том, что письменность, способствуя созданию саморазвивающейся социальной символической системы, существующей исключительно во временном процессе, дает людям возможность отказаться от религиозной формы сохранения социальной памяти, используя возможности знака.

[104] *Бурдье П.* Начала. — М.: Socio-Logos, 1994. С. 189.

[105] *Белл Р.* Социолингвистика. Цели, методы и проблемы. — М.: Международные отношения, 1980. С. 41.

[106] См.: *Белл Р.* Указ. соч. С. 137.

[107] *Луман Н.* Власть. — М.: Праксис, 2001. С. 14.

[108] *Бенетон Ф.* Введение в политическую науку. — М.: Весь Мир, 2002. С. 69.

[109] Там же. С. 144.

[110] В советское время, например, в противоположность мужским агрессивным практикам, представленным секциями бокса, борьбы и т. п., готовившим фактически «защитника» родины, в среде интеллигенции практиковалась «пассивная» йога.

[111] *Касториадис К.* Воображаемое установление общества. — М.: Гнозис; Логос, 2003. С. 90.

[112] *Гидденс Э.* Устроение общества: Очерк теории структурации. — М.: Академический Проект, 2003. С. 40.

[113] *Гидденс Э.* Указ. соч. С. 69. Удивляет то, что Гидденс здесь допускает существование памяти вне пространства-времени, тогда как память (будь то субъектная, историческая, социальная) является динамичной конструкцией, предполагающей механизм

забывания, чтобы иметь способность памятовать (на что указывал еще Ницше).

[114] Там же. С. 100.

[115] Наделяя субъекта активностью рефлексивного мониторинга, Гидденс предполагает, что быть «в сознании» — значит воспринимать различные воздействия окружающей среды. Тогда как мы полагаем, что всякое восприятие всегда опосредовано теми телесными и коммуникативными техниками, которые практикуются определенным обществом.

[116] В этой связи обращает на себя внимание концепция Дж. Батлер. Опираясь на Фуко и Деррида, она доказывает, что гендер конструируется по перфомативным принципам. Гендерное различие формируется в момент «цитирования» символов и ритуалов культуры, которые представлены дискурсивными актами. Между тем перфомативная теория гендера может вызывать возражение, особенно в плане абсолютизации роли власти в формировании гендера. См.: *Батлер Дж.* Гендерное беспокойство // Антология гендерной теории. — М.: Алетейя, 2000.

[117] *Луман Н.* Общество как социальная система. — М.: Логос, 2004. С. 45.

[118] *Луман Н.* Указ. соч. С. 48.

[119] *Нанси Ж.-Л.* О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. — М.: Наука, 1991. С. 92.

[120] *Асп Э.* Введение в социологию. — СПб.: Алетейя, 1998. С. 99—104.

[121] См.: *Фрейд З.* Массовая психология и анализ человеческого «Я» // «Я» и «Оно». Труды разных лет. Т. 1. — Тбилиси: Мерани, 1991.

[122] *Морено Дж.* Социометрия: экспериментальный метод и наука об обществе. — М.: Академический Проект, 2001. С. 60.

[123] См.: *Левин К.* Теория поля в социальных науках. Главы I—III. — М.: Речь, 2000.

[124] *Луман Н.* Общество как социальная система. — М.: Логос, 2004. С. 53.

[125] *Мерло-Понти М.* Философ и социология // Вопр. социологии. 1992. № 1. С. 8.

[126] *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. — М.; Киев: Изд-во «Port-Royal», 1994.

[127] *Хайдеггер М.* Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993.

[128] *Элиаде М.* Космос и история. — М.: Прогресс, 1987.

[129] *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. — М.: Наука, 1985. С. 183—207.

[130] *Derrida J.* Writing and difference. — Chicago, 1978. P. 278—293.

[131] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т.5. — М.: Наука, 1966. С. 375.

[132] См.: *Голосовкер Я. Э.* Логика мифа. — М.: Наука, 1987.

[133] *Гераклит.* Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. — М.: Наука, 1989. С. 189.

[134] *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1975. С. 315.

[135] *Платон.* Соч.: В 4 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1993. С. 216–217.

[136] *Derrida J.* Disseminnetion. — Chicago: University Chicago press, 1981. P. 61–171.

[137] *Махабхарата.* Вып. IV. Книга I. Мокшадхарма. — Ашхабад: Ылым, 1983. С. 639.

[138] *Ауэрбах Э.* Мимесис. — М.: Наука, 1976. С. 36.

[139] *Розанов В.В.* О поэзии в Библии // Советская литература. 1990. С. 89.

[140] *Франкфорт Г. и Г.А.* Освобождение от мифа // В преддверии философии. — М.: Наука, 1984. С. 201.

[141] «И сказал Моисей Богу: вот, я приду к сынам / Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал / Меня к вам. А они скажут: как Богу имя? / Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий» (Исх. 3, 13–14).

[142] *Мокшадхарма.* — Ашхабад: Ылым, 1983. С. 164–168.

[143] *Парменид* // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. — М.: Наука, 1989. С. 286.

[144] *Платон.* Соч.: В 4 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1990.

[145] *Бычков В.В.* Эстетика поздней античности. — М.: Наука, 1982. С. 22.

[146] *Аверинцев С.С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (два творческих принципа) // Вопросы литературы. 1971. № 3. С. 51.

[147] *Лихачев Д.С.* Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. — М.: Мысль, 1962. С. 64–66.

[148] Дело мое таково, что ты не можешь не плакать, — / Пусть это средство тебе наша судьба ниспошлет. /Если б тебе за спасенье мое надлежало погибнуть — / След проложила тебе в этом Адмета жена. / Стала бы ровней ты Пенелопе, стыдливым обманом, / Остановить пожелай грубый напор женихов. /Если бы мужу вослед из жизни уйти захотела / Тут Лаодамии тень путь укажет тебе. (*Овидий.* Наука любить. — М.: МП «Вернисаж», 1992. — III, I, 103–111).

[149] *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1970. С. 323.

[150] Подойди к муравью, ленивец, / Посмотри на дела его и вразумись! / Нет у него ни начальника, / Ни надсмотрщика, ни повелителя, — / но он с лета готовит хлеб свой. (Прит. 6, 6 — 6.) ...Вот четыре малых на земле; / но они мудрые мудрецы: / Муравьи — не сильный народ, / Но с лета готовят себе корм; / Горные мыши — слабый народ, / Но ставят домы свои на скале; / Саранча не имеет царя, / Но выступает все как боевой строй; / Лапками цепляется геккон, / но обитает в чертогах царей. (Прит. 30, 24–28.)

[151] *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? — М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 113.

[152] *Ауэрбах Э.* Мимесис: изображение действительности в западноевропейской литературе. — М.: Наука, 1976. С. 44.

[153] Там же. С. 32.

[154] Там же.

[155] Как прекрасна ты, милая, / И как ты прекрасна — / Твои очи — голубицы / Из-под фаты, / Твои волосы — как козье стадо, что сбегает с гор леадских, / Твои зубы — как постриженные овцы, / Возвращающиеся с купанья (Песн. II. 4, 1—2).

[156] *Рикер П.* Что меня занимает последние 30 лет // Историко-философский ежегодник '90. — М.: Наука, 1991 С. 297.

[157] Там же. С. 298.

[158] Там же. С. 299.

[159] *Ауэрбах Э.* Указ. соч. С. 41.

[160] Вопрос «почему» обусловлен «авторской установкой». Дж. Остин отмечал, что вопросы «Откуда вы знаете?» и «Почему вы так думаете?» различны. Мы никогда не спросим «Почему вы знаете?» и «Откуда вы так думаете?». Такие слова, как «предполагать», «полагать», и выражение «быть уверенным» следуют модели «думать, что...», а не модели «знать». См.: *Остин Дж.* Чужое сознание //Философия. Логика. Язык. — М.: Прогресс, 1987. С. 50.

[161] *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. — М.: Мысль, 1984. С. 655.

[162] *Лукиан.* Как следует писать историю // Избранная проза.— М.: Правда, 1991.

[163] *Блок М.* Апология истории. — М.: Наука, 1986. С. 6.

[164] *Мень А.* Библия // Наше наследие. 1991. № 1. С. 137.

[165] *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. — М.: Наука, 1977. С. 98.

[166] *Фуко М.* Слова и вещи. — М.: Прогресс, 1977. С. 61.

[167] *Бахтин М.М.* Философия поступка. — М.: Наука, 1990. С. 39.

[168] *Луман Н.* Медиакоммуникации. — М.: Логос, 2005. С. 89.

[169] *Аверинцев С. С.* Контекст. — М.: Наука, 1972. С. 373.

[170] *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1989. С. 339.

[171] *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. — М.: Прогресс, 1989. Т. 2. С. 418.

[172] *Барт Р.* Указ. соч. С. 418.

[173] *Бахтин М.М.* Проблемы содержания материала и формы в словесном художественном творчестве // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. 1975. № 1.

[174] *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. — М.: Восточная литература, 1985. С. 183—203.

[175] *Сендерленд И.Т.* Библия, ее происхождение, различие и отличительные свойства. — М.: Гомельский рабочий, 1925. С. 228—233.

[176] *Лотман Ю.М.* Динамическая модель семиотической системы // Семиотика культуры ТЗС. Т. X (УЗ ТГУ. Вып. 463). — Тарту, 1978. С. 27—28.

[177] *Вебер М.* Избр. произв. — М.: Прогресс, 1990. С. 87.

[178] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. — М.: Прогресс, 1988. С. 451.

[179] *Рикер П.* Указ. соч. С. 313.

[180] *Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию. — М.: Прогресс, 1984. С. 81.

[181] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. — М.: Прогресс, 1988. С. 459.

[182] *Геродот.* История в девяти книгах. — М.: Правда, 1972. С. 53.

[183] *Лиотар Ж.-П.* Состояние постмодерна. — СПб.: Алетейя, 1998. С. 56.

[184] См.: *Семенцов В.С.* Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагаватгиты // Восток—Запад. — М.: Наука, 1988.

[185] *Семенцов В.С.* Указ. соч. С. 13.

[186] *Семенцов В.С.* Указ. соч. С. 20.

[187] Ибо написано: «Авраам / Имел двух сынов, одного от рабы, / А другого от свободной». / Но который от рабы, тот / Рожден от плоти; а который от /Свободной, тот по обетованию. / В этом есть иносказание. / Это два завета: Один от горы / Синайской, рождающей в рабство / Который есть Агарь, / Ибо Агарь означает гору / Синай в Аравии и соответствует / нынешнему Иерусалиму, потому / Что он с детьми своими в рабстве; / А нынешний Иерусалим свободен: /он — матерь всем нам. / Ибо написано: «вознеслись, / неплодная, нерождающая; / воскликни и возгласи, /не мучившаяся родами; потому что у /оставленной гораздо больше детей, / нежели у имеющей мужа». / Мы, братия, дети обетования / По Исааку / Но как тогда рожденный / По плоти гнал рожденного по /Духу, так и ныне. / Что же говорит Писание? / «Изгони рабу и сына ее, ибо / сын рабы не будет наследником / вместе с сыном свободной». / Итак, братия, мы дети не рабы, / но свободной (Гал. 4, 22—31).

[188] *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979. С. 339.

[189] Там же. С. 368.

[190] *Розанов В.В.* Люди лунного света. — СПб.: Дружба народов, 1913. С. 198.

[191] См.: *Лотман Ю.М.* Семиотика культуры и понятия текста // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. — Тарту, 1981. Вып. 515.

[192] *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. — М.: Прогресс, 1989. С. 451.

[193] *Тевзадзе Г.* Учение апостола Павла в «Corpus Areopagiti» и комментариях Иоанна Петрици // Историко-философские исследования. — Минск: Университетское, 1991.

[194] *Свенцицкая И.С.* Апокрифические евангелия новозаветной традиции // Апокрифы ранних христиан. — М.: Мысль, 1989. С. 7—8.

[195] *Фихте И.Г.* Основные черты современной эпохи. — СПб.: Посредник, 1906. С. 93.

[196] См.: *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. — М.: Прогресс, 1974. С. 129—140.

[197] *Барт Р.* Указ. соч. С. 417.

[198] Там же. С. 419.

[199] *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: В 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1976. С. 10.

[200] *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. Т. 63. — М.: Художественная литература, 1983.

[201] *Кант И.* Трактаты и письма. — М.: Наука, 1980. С. 230–232.

[202] *Ваттимо Дж.* Прозрачное общество. — М.: Логос, 2003. С. 19.

[203] См.: *Baudrillard J.* Simulations. — New York. 1983. P. 2.

[204] *Ницше Ф.* Об истине и лжи во внеправственном смысле // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. Т. 3. — М.: REFL-book, 1994. С. 256–257.

[205] Там же. С. 258.

[206] См.: *Аппель К.-О.* Трансформация философии. — М.: Логос, 2001.

[207] *Витгенштейн Л.* Лекции об этике (1929 или 1930) // Историко-философский ежегодник '89. — М.: Наука, 1989. С. 240.

[208] Там же. С. 245.

[209] *Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. — М.: Русское феноменологическое общество; Логос, 1997. С. 74.

[210] *Giddens A. A.* Risk and Responsibility // Modern Law Review. — 1999. № 62. P. 1–16.

[211] *Луман Н.* Медиакоммуникации. — М.: Логос, 2005. С. 11.

[212] *Серио П.* О языке власти: критический анализ // Философия языка: в границах и вне границ. — Харьков: ОКО, 1993. С. 94.

[213] *Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание. — М.: Русские словари, 1996.

[214] См.: *Успенский Б.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). — М.: Гнозис, 1994. С. 191.

[215] См.: *Франк С.Л.* Сочинения. — М.: Правда, 1990. С. 379.

[216] См.: *Степанов Ю.С.* Указ. соч.

[217] *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем / Язык и моделирование социального взаимодействия. — Благовещенск: Изд-во «БГК им. И. А. Бодуэна де Куртене», 1998. С. 126–173.

[218] *Нанси Ж.-Л.* Тело: вовне или внутри. Пятьдесят восемь показаний о теле // Синий диван. Вып. 9. — М.: Изд-во «Три квадрата», 2006. С. 128.

[219] *Нанси Ж.-Л.* Указ. соч. С. 138.

[220] *Луман Н.* Медиакоммуникации. — М.: Логос, 2005. С. 150–151.

[221] *Diamond J.* Guns, Germs and Steel: The Fates of Human Societies. — New York: Norton, 1997.

СОДЕРЖАНИЕ

Научное издание

Азаренко Сергей Александрович

СООБЩЕСТВО ТЕЛА

Компьютерная верстка
К. Крылов

Корректор
Т. Коновалова

ООО «Академический Проект»
Изд. лиц. № 04050 от 20.02.01.
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.
Санитарно-эпидемиологическое заключение
Департамента государственного
эпидемиологического надзора
№ 77.99.02.953.Д.000321.01.06 от 23.01.2006.

По вопросам приобретения книги просим обращаться в ООО «Трикста»:
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.
Тел.: (495) 305 3702; 305 6092; факс: 305 6088
E-mail: info@ropnet.ru
www.aprogect.ru

Налоговая льгота — общероссийский классификатор
продукции ОК-005-093, том 2; 953000 — книги, брошюры.

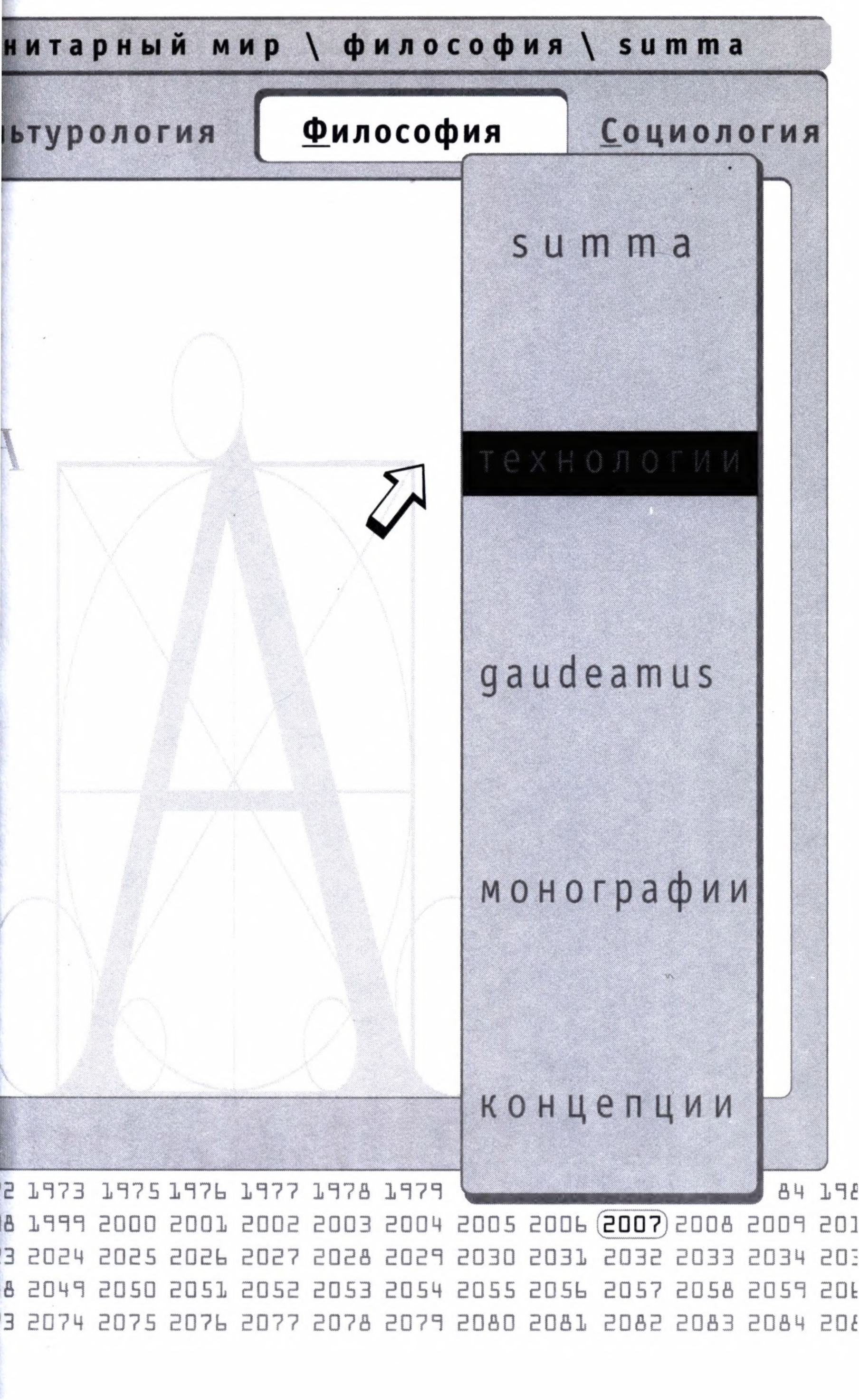
Подписано в печать с готовых диапозитивов 19.04.07.
Формат 84×108/32. Гарнитура Quant Antiqua C. Бумага офсетная
Печать офсетная. Усл. печ. л. 12,60. Тираж 1000 экз.
Заказ № 2083.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ОАО «Дом печати — ВЯТКА».
610033, г. Киров, ул. Московская, 122.

«Академический Проект» \ Единый гум

Психология Политология Экономика Ку

1960 1961 1962 1963 1964 1965 1966 1967 1968 1969 1970 1971
1986 1987 1988 1989 1990 1991 1992 1993 1994 1995 1996 1997
2011 2012 2013 2014 2015 2016 2017 2018 2019 2020 2021 2022
2036 2037 2038 2039 2040 2041 2042 2043 2044 2045 2046 2047
2061 2062 2063 2064 2065 2066 2067 2068 2069 2070 2071 2072



нитарный мир \ философия \ summa
ьтурология
Философия
Социология
summa
технологии
gaudeamus
монографии
концепции
2 1973 1975 1976 1977 1978 1979
84 198
8 1999 2000 2001 2002 2003 2004 2005 2006 2007 2008 2009 201
3 2024 2025 2026 2027 2028 2029 2030 2031 2032 2033 2034 203
8 2049 2050 2051 2052 2053 2054 2055 2056 2057 2058 2059 206
3 2074 2075 2076 2077 2078 2079 2080 2081 2082 2083 2084 208

В книге исследуются процессы телесных взаимодействий людей, порождающие различные конфигурации социального бытия. Процессы совмещения и размещения тел в различных местах социальности предстают в виде размеченной знаками пространственности, составляя существо символически устроенного социального мира.

Книга адресована преподавателям, аспирантам, студентам, а также всем, кто интересуется проблемами современной философии.

Становление социальной топологии происходило на изломе XIX–XX вв. по мере формирования целостного образа человека как социального и телесного существа. Именно в эпоху практического и научного освоения мира пришло осознание того, что субъект не равен себе, но как социальное существо, с одной стороны, представлен группой, деятельностью и временем, а с другой — языком, знаками и коммуникацией в целом и, наконец, как природное существо наделен телом, спонтанностью и креативностью. Человека стали представлять в качестве реально живущего телесного существа — причем в качестве мужчины и женщины, — производящего в своем совмещении и сообщении социально-историческое бытие. Человек стал представляться в качестве телесного, социального и коммуникативного агента социального действия. Бытие людей совместно. Со-в-местность — это и есть сообщество тела — тела, которое воспроизводит социальность ее специфическими техниками и практиками, тела, которое, продолжая себя во взаимодействии с другими телами, производит различные формы социального бытия.

ISBN 978-5-8291-0855-7




С. АЗАРЕНКО
СООБЩЕСТВО ТЕЛА